83

LA CRITICA

RIVISTA

DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Anno I, fasc. II.

20 marzo 1903.

DIREZIONE

Via Atri, 23, Napoli.

SOMMARIO DEL FASCICOLO II.

LA FILOSOFIA IN ITALIA
DOPO IL 1850

I.
GLI SCETTICI.

I.
Giuseppe Ferrari e Ausonio Franchi.

Nella prima metà del secolo XIX furono pubblicate o scritte tutte le opere di quella filosofia che, iniziata dal Galluppi, fu compiuta dal Gioberti, e che dal nome dello scrittore che la trattò più sistematicamente e ne rappresentò più genuino lo spirito può dirsi rosminiana. Il primo opuscolo filosofico del Galluppi, nel quale già apparisce la tendenza nuova del futuro scrittore, *Su l'analisi e la sintesi,* fu pubblicato sul principio stesso del secolo, nel 1807. Dal 1819 al 1832 venne in luce di lui il *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza.* Nel 1820 cominciò la pubblicazione degli *Elementi di filosofia,* che divulgarono le idee galluppiane per tutte le scuole d'Italia. Nel 1827 apparvero le *Lettere filosofiche su le vicende della filosofia da Cartesio fino a Kant,* primo tentativo d'una storia d'un periodo filosofico fatto in Italia con serietà d'intenti e con adeguata profondità di pensiero. Dal '32 al '34 vennero fuori i sei volumi delle *Lezioni di logica e di metafisica,* contenenti la materia dell'insegnamento universitario impartito dal Galluppi a Napoli dal 1831 alla sua morte, nel 1846; nonchè i quattro volumi della *Filosofia della volontà;* senza ricordare gli scritti minori.

Dagli scritti del Galluppi è avviato Antonio Rosmini, il quale, dopo un importante carteggio col filosofo napoletano, inizia nel 1829 a Roma la stampa del suo *Nuovo saggio sull'origine delle idee,* e l'anno appresso la compie. E in esso sorpassa il pensiero del suo ispiratore e l'informa a uno spirito del tutto diverso, corrispondente ai bisogni ideali del tempo, che nell'Italia superiore erano meglio sentiti. E al *Nuovo saggio* seguono nel 1831 i *Principii*

della filosofia morale; nel '36 il *Rinnovamento della filosofia italiana;* nel '37 la *Storia comparata dei sistemi relativi al principio della morale;* nel '38 l'*Antropologia;* nel '41 la *Filosofia del diritto;* e nel '46 la *Psicologia.* Dopo il '50 non furono pubblicate che la *Logica* (1854), la quale però non contiene nulla di rosminiano, e le opere postume (la *Teosofia, Aristotile esposto e commentato* e il *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*), che erano state scritte però, la maggior parte, avanti al '50.

Nel 1838 comincia la carriera di scrittore di Vincenzo Gioberti col volume su la *Teorica del sovrannaturale* (raddoppiatosi nella edizione del 1850): dov'è detto che il principio fondamentale della ideologia rosminiana è « il progresso più importante che abbia avuto luogo in filosofia da molti anni in qua, e non potrà indugiare gran fatto ad ottenere il consenso comune dei cultori delle scienze speculative ». E sulla via aperta dal Rosmini procede già il pensiero esposto in quest'opera. Alla quale tengon dietro nei due anni successivi i tre volumi dell'*Introduzione allo studio della filosofia,* e poi nel '41 lo scritto sul *Bello,* e in quest'anno stesso, nel '42 e nel '43 la polemica contro il Rosmini; nel '43 stesso il *Primato* e il *Buono;* nel '45 i *Prolegomeni al Primato;* nel '47 il *Gesuita moderno;* nel '48 l'*Apologia,* e nel '51 il *Rinnovamento.* Anche le opere postume del Gioberti, pubblicate dal Massari nel 1856 e nel '57, erano state abbozzate prima del '50, nè poterono avere dall'autore il compimento.

Come si vede dalle date, tutti questi libri della nostra filosofia classica s'accompagnano con quel risorgimento morale e politico che piglia le mosse dagli anni del predominio francese, matura attraverso le esperienze politiche del '15, del '20 e del '21 e del '31, e scoppia nel '48 per fare quell'ultima prova feconda de' più gravi insegnamenti, che giovarono appunto al Gioberti per scrivere nel '51, nel *Rinnovamento,* il programma dell'avvenire, poi felicemente attuato con la formazione dello Stato italiano. Codesti libri, adunque, appartengono a un'età importantissima nella storia dello spirito italiano; la quale, precorrendo la ricostituzione politica della nostra nazione, ne è la preparazione ideale: ed è perciò più viva spiritualmente di quella fortunata che le seguì e ne raccolse il frutto. E poichè la filosofia, che è la riflessione dello spirito su se medesimo, non può non riuscire la più elevata espressione del pensiero del tempo, s'intende agevolmente che il moto filosofico, che si manifestò nei libri che abbiamo ricordati, dovesse riflettere in sè tutta quell'agitazione. Non che questa agitazione derivasse da quel movi-

mento; che anzi è vero il contrario. Onde finita quell'agitazione, acquetatosi lo spirito italiano, coll'appagamento delle sue aspirazioni, parve che la nostra vena speculativa si disseccasse. Vennero le critiche, i commenti, le storie; ma la vita della filosofia disparve. Perciò poi ogni vero e consapevole tentativo di rinnovare codesta vita della filosofia non è stato senza uno sforzo di riannodarsi a quella tradizione e di continuarla in un modo o nell'altro. E noi vedremo in queste note per quante e per quali vie s'è cercato di continuare quella tradizione; ma prima ci occorre osservare come intorno al '50 la si volle violentemente interrompere. Epperò innanzi tutto cade in acconcio di rilevarne le fattezze principali.

* * *

Anche in Italia la filosofia cominciò sul principio del secolo come critica della conoscenza; e finì come metafisica. Così in Germania il cammino della filosofia classica dal Kant, tranne certe deviazioni trascurabili per chi guardi al processo generale del pensiero speculativo, era proceduto presto a Fichte e subito dopo a Schelling ed Hegel. Il criticismo kantiano era stato prodotto dall'innesto dell'empirismo scettico di Hume sul tronco dell'ontologia wolfiana. E nel Galluppi la critica della conoscenza era rampollata dallo studio dell'empirismo francese del sec. XVIII in una mente nudritasi anch'essa dalle speculazioni metafisiche di Leibniz. Letto Condillac, il filosofo calabrese si persuase che il problema principale della filosofia è quello del conoscere, e cominciò indi a pensare e a far insegnare nelle scuole che la filosofia è la scienza del pensiero; anzi nulla più che la scienza del pensiero *umano*. Kant non era stato più severo con l'ontologia; e quelli che non vogliono sentir parlare di kantismo galluppiano, fanno sospettare fortemente che non abbiano mai pensato che significhi kantismo o che non abbiano mai meditato sul pensiero del Galluppi. Il quale, quand'anche parla di Dio, bada bene ad avvertirci che della *idea* di Dio egli intende parlare; e non si può parlare che dell'idea nella moderna filosofia, che ha trasformato l'ontologia in ideologia. Le sue *Lettere sui rapporti e l'ontologia,* recentemente venute in luce, paiono scritte con lo spirito di Kant.

E da Galluppi e da Kant prese il problema Antonio Rosmini, che, dopo varie schermaglie contro gli ultimi rappresentanti italiani dell'illuminismo francese del sec. XVIII (Gioia, Romagnosi, Foscolo), scrisse un *Nuovo saggio sull'origine delle idee.* Ma la questione ideologica e critica nelle mani del Rosmini si trasforma, e segna in Italia

quella stessa crisi del soggettivismo kantiano che in Germania è rappresentata da A. Fichte. Il soggettivismo puro di Kant ha di contro a sè un oggetto, che limita la conoscenza e le sfugge in perpetuo; gettando su di essa se non la tenebra fitta dello scetticismo alla Berkeley, la penombra del dubbio, che è pur scettico. Il soggettivismo del Fichte supera quel limite e s'impadronisce dell'essere tutto: anzi produce e crea tutto l'essere. Il suo non è un soggettivismo a cui si possa rimproverare una diminuzione o l'annientamento dell'oggetto, senza cadere nel circolo vizioso di presupporre un'oggettività differente da quella che è posta nella sua intuizione filosofica. Se la realtà è soggettiva, è chiaro che ad essa non si potrà, nè si dovrà pervenire che per un processo soggettivo: e tutti gli scrupoli dell'oggettivista non potranno avere alcun valore, se non si dimostra che la realtà non è soggettiva; ossia che lo spirito mediante il processo creativo dell'oggetto suo non può giungere veramente alla posizione di quell'oggetto che sta innanzi alla coscienza presupposta dalla filosofia. Nel kantismo del Rosmini scompare similmente la cosa in sè: le categorie si riducono ad una sola, che è l'idea dell'essere, e dall'unità del sentimento fondamentale rampolla la sintesi costruttrice di tutto il mondo conosciuto mediante la percezione intellettuale, che è unità organica di senso e intelletto, del dato della sensazione con l'idea dell'essere posseduta dall'intelletto. Quale soggettivismo più rigoroso ed assoluto?

Eppure, a sentire il Rosmini, nessun più dichiarato nemico del soggettivismo kantiano, ch'egli ritiene risolutamente per scetticismo. E in verità il suo soggettivismo non è scettico; la sua idea dell'essere, quel lume onde l'intelletto forma ed illustra la informe e cieca materia dei dati sensibili, non è un attributo del soggetto, che è in sè finito, ma un riflesso, l'intuito dell'essere che è infinito, dell'oggetto per eccellenza. L'intuito di quell'oggetto, *che lume fia tra 'l vero e l'intelletto,* contiene, per Rosmini, la critica di ogni soggettivismo, e il modo di superarlo. L'essere non è l'essere nostro; ma l'essere che intuiamo come oggetto, e però come opposto all'intelletto nostro. Perciò, lungi dal concorrere nel pensiero del Fichte, il Rosmini è convinto di trovarsi all'opposto estremo. Sennonchè, egli stesso osserva, che l'essere, intuìto, per effetto dell'intuito stesso si soggettiva, si idealizza, e da noi non si coglie se non come essere ideale, onde l'intuito riesce in fondo intuito dell'essere ideale, ossia immanente relazione dell'intelletto con l'idea dell'essere; e l'essere reale s'argomenta dalla metafisica (teosofia) come un momento dell'ideale, ma non ci è dato dall'intuito e non entra nella trama del

conoscere. E questo è soggettivismo bello e buono: che si sforza di essere oggettivismo, ma non perciò muta sua natura. In queste strette del soggettivismo si dibatte tutta la speculazione rosminiana.

Mettete l'oggetto alla distanza che vi piace dal soggetto, per salvare l'oggettività della conoscenza. Ma, se non rinunziate al conoscere, il soggetto, toccato l'oggetto, non potrà non assimilarlo a sè, e quasi inghiottirlo. Eppure con quella impotenza s'accompagnava nel rosminianismo uno sforzo, che urgeva soddisfare. Ma, come soddisfarlo? Come si soddisfano tutti gli sforzi impotenti: negandolo; mostrando che non aveva ragion d'essere; provando che oltre l'essere ideale, oltre l'essere che si diceva ideale, non v'ha un altro essere che si possa dire reale e distinguere dal primo; che l'essere ideale, esso appunto è quel reale di cui si andava in cerca. E in verità, che avevano fatto dopo Fichte i suoi discepoli per compiere le esigenze del suo soggettivismo? Avevano detto, prima con Schelling e poi, meglio, con Hegel: badate bene che il vostro soggettivismo è il vero oggettivismo. Il vostro Non-io è parte dell'Io; e quindi non è vero Non-io. Ma Io e Non-io sono identici: nascono ad un parto e per un lungo e difficile processo fenomenologico crescono e si sviluppano ad un tempo, con una vita unica. In altri termini, quell'oggetto che voi credete di aver visto dileguare innanzi all'attività del soggetto, vi sta innanzi saldo e forte più che mai, nel vostro stesso soggetto. Guardatelo bene in viso, e lo riconoscerete di leggieri.

Si potrebbe affermare, che dopo Fichte non restava da dire che una sola parola: oggettivismo, invece che soggettivismo; almeno per un certo tempo, finchè il nuovo concetto dell'oggetto, come soggetto, come spirito, come idea non avesse compiuta nella mente dei filosofi (e dove altrimenti?) quella specie di nuova rivoluzione copernicana gloriosamente iniziata da Kant. Detta cotesta parola, oltre e dopo una *Dottrina della scienza*, si sarebbe potuto scrivere una *Filosofia della natura* e un *Sistema d'idealismo trascendentale*; si sarebbe anche potuto scrivere una *Logica*, che avesse il valore di una metafisica, come costruzione di un pensiero che è anche essere.

A questa metafisica tendeva anche il rosminianismo, sorto in quel periodo così vivace della storia nostra: quando lo spirito italiano aveva bisogno d'una fede, che fosse base e vigore agli ardimenti nazionali, a cui s'apprestava; e questa fede cercava nell'arte, nella storia e nella religione, ridando un profondo contenuto umano alla letteratura, già finita anemica nel vuoto assoluto delle *Grazie*, ultimo e necessario prodotto del periodo classicheggiante, a cui si

contrappose il romanticismo manzoniano; conducendo la storia alla ricerca delle prime affermazioni, guelfe o ghibelline che fossero state, della nostra nazionalità; rialzando la religione e con l'apologia e la polemica contro gli ultimi rappresentanti dello spirito volteriano e coi freschi rivoli del sentimento, di cui si fece interpetre l'arte. C'era nello spirito un bisogno di credere; si sentiva il bisogno di un oggetto, che riempisse il vuoto che il sensismo prima, e ora il criticismo, che pareva e per un certo rispetto era scetticismo, vi avevano fatto dentro. Jacopo Ortis col solo desiderio della patria, senz'altra fede, senza l'amore, senza una religione, senza una filosofia era finito nel suicidio. E lo spirito italiano si preparava invece a risorgere a più alta, a più piena vita. Quindi la tendenza nelle menti superiori a rifare, a rinnovare la coscienza; sì che a leggere oggi gli scritti del Mazzini, par di vedere quello stesso entusiasmo, quello stesso esaltamento che è proprio degli spiriti nell'età apostolica delle religioni. Quindi anche, naturalmente, nelle più alte menti filosofiche la tendenza irresistibile a una metafisica. E Rosmini tortura il suo soggettivismo per cavarne la *Teosofia*, la cui lettura ti riempie di ansia affannosa come la vista dell'uomo che si dibatte tra le onde procellose con impari forze per toccare la riva. E Gioberti, fin da principio, e per dir così, a mente fresca, come il discepolo che vede a primo acchito l'errore che sfugge per sempre all'intelletto meccanizzatosi del maestro, pronunzia quella nuova parola, e, battezzato per reale l'ente ideale rosminiano, passa veramente dal soggettivismo all'oggettivismo, o, com'egli diceva, dal psicologismo all'ontologismo. E come chi vede una verità e deve affermarla contro le tesi opposte e diverse, non riesce dapprima a scorgere oltre la opposizione tra quella e queste, l'identità in che queste e quella coincidono, l'ontologismo nella prima fase del pensiero giobertiano fu la negazione e l'opposizione assoluta; ma nella fase posteriore, espressa nelle opere postume, è l'inveramento del soggettivismo. È l'inveramento riconosciuto, cosciente; che, senza che il Gioberti lo dicesse o potesse dirlo, in effetti anche nell'*Introduzione allo studio della filosofia*, l'ontologismo non si oppone al psicologismo per negarlo, ma per dargli il suo giusto valore. Di questa ontologia nuova che risorge nel Gioberti, tanto diversa dalla vecchia, contro la quale il bonario Galluppi s'era provato perfino all'arguzia, di questa ontologia, che non sarebbe stata più scienza dell'essere se non in quanto scienza del pensiero, ma che il Gioberti non chiama Logica, sebbene non le assegni posto diverso da quello che la Logica occupa nel sistema hegeliano, ma Protologia, non rimasero

pur troppo che informi abbozzi; ma diede essa vita e alimento a tutto quel fervore ideale che dalle opere politiche del Gioberti si diffuse a tutti gli spiriti attivi del risorgimento. — Delle idee si può discutere; ma i fatti son fatti, come si suol dire; e il fatto è che l'Italia risorgente fu rosminiana e giobertiana.

***

E però accadde che la fine sciagurata della guerra nazionale nel 1848 e nell'anno seguente non paresse soltanto la disfatta del risorgimento italiano, ma anche il fallimento della filosofia rosminiana e giobertiana; e a Gioberti, già tornato in patria tra gli applausi universali, convenne riprendere la via dell'esilio. E quel Giuseppe Ferrari che, erede attraverso Romagnosi, Proudhon e Saint-Simon dello spirito scettico e rivoluzionario del sec. XVIII, aveva già nel 1844, nel periodo ascensivo della fama del Gioberti, scagliato a Parigi contro di lui le saette luccicanti della sua critica superficiale e le sue ire qua e là dissimulate in un artificioso tessuto d'ironia e d'insinuazione, credette venuto il momento di scrivere lui la *Filosofia della rivoluzione*; come s'intitola l'opera, da lui pubblicata con la falsa data di Londra nel 1851 (1); nella quale si raccoglie il suo pensiero speculativo nella maggiore maturità cui sia mai pervenuto (2).

Nel proemio dell'opera egli diceva: « Ognuno intende per rivoluzione il gran moto per cui la Francia destava tutti i popoli dell'Europa. Trattasi ora di sapere qual deve esserne la filosofia ». La filosofia di quella rivoluzione era la filosofia di Locke, che vinceva il cristianesimo, e chiamava ogni uomo ad essere pontefice a se stesso. Ma, dopo la doppia reazione dei Borboni e di Luigi Filippo, la guida di Locke venne a mancare, Voltaire e Rousseau furono sopraffatti, *restò dubbia ogni conquista dello spirito umano*. In nome degli stessi principii di quella filosofia si rovesciarono ad una ad una tutte le sue dottrine: in nome dei fatti, a cui gli empiristi si appellavano, si vollero rispettati e riconosciuti (oltre quel fatto, grande almeno quanto la rivoluzione nascente, che è il cristia-

---

(1) In 2 voll. Ma noi non abbiamo visto e non citeremo che la 2.a edizione riveduta dall'autore, Milano, Stab. tipografico-librario dell'editore F. Manini [1875]; pure in due volumi. La prefazione reca la data del 1.o agosto 1851.

(2) Vedi l'art. dello stesso FERRARI, *P. J. Proudhon*, nella *N. Antologia* dell'aprile 1875, vol. XXVIII, pp. 819, 821-22. Cfr. P. F. NICOLI, *La mente di G. Ferrari*, vol. I, Pavia, 1902, pag. 149.

nesimo), quegli stessi fatti minori, che sono i miracoli; in nome della certezza, per cui s'affermava la sensazione, si volle affermato il mondo delle idee, che non è meno certo; in nome dell'esperienza, per cui si pendeva al materialismo, si criticò il concetto stesso di materia, che ci apparisce come proprietà e non come sostanza; e quel dubbio, che s'era rivolto contro il cielo, si ritorse contro la terra e contro quei fatti che eran sembrati più positivi; e quella libertà, chiesta alla negazione di tutt'i privilegi e di tutte le supremazie e dedotta dallo stato naturale degli uomini, si riaffermò contro quel diritto che sorge dalla mente sviluppatasi da quello stato naturale, ossia contro il diritto della forza. Che più? Quella ragione, tanto invocata dai filosofi della rivoluzione, fu mostrata superiore e fuori del senso e quindi atta a innalzarci al di sopra dei fatti, e della terra, fino al cielo di Socrate o di Platone o de' neoplatonici, donde si passò al cielo di Cristo. E si trassero innanzi, dice il Ferrari, Leibniz e Descartes e tutte le filosofie sconfitte, e tentossi di tramutare la rivoluzione in una fase del cristianesimo.

Quindi, volgendosi ai liberali giobertiani che tenevano il campo, gli accusa di aver voluto evitare a ogni patto la rivoluzione, ingannando il popolo intorno alla volontà del papa e dei principi, cambiando in guerra di conquista la guerra della libertà, facendo rifiutare al popolo illuso il soccorso della Francia (1), confidando la guerra a un re da loro stessi dichiarato traditore e già intimo alleato dell'Austria, vietando al popolo di riunire le sue assemblee per proclamare i suoi diritti e salvarli dai nemici interni; e tutto ciò per condurre la loro cospirazione regia e cattolica alla *sconfitta* di Villafranca e al *mistero* di Novara, e farsi di più millantatori e insolenti, quasi avessero riportate venti vittorie, dopo i disastri più goffi e più vergognosi. E dopo una violenta invettiva, in cui vuol bollare come austriacanti e infami quei liberali, grida che bisogna *intimare la guerra alla vecchia religione;* persuadersi che *tutti i sacerdozi* sono *collegati col pontefice e coll'Austria per conservare la servitù dell'Italia;* vedere *la guerra inevitabile, continua della*

---

(1) Il più curioso è che il Ferrari stesso nella parte terza dell'opera (sez. 3.a, cap. VIII), dove parla della propaganda della libertà, pretende dimostrare che l'azione del governo francese nel 1848 doveva essere, come fu, « assolutamente nulla per la rivoluzione e tutta favorevole agli antichi regimi a nome della libertà, per cui il borghese di Parigi difendendo se stesso difende all'estero tutti i diritti acquisiti dalla più alta feudalità e dalle più cieche religioni » (II, 346). — Contro, del resto, il pensiero politico del Ferrari, in generale, vedi CANTONI, *G. Ferrari,* Milano, Brigola, 1878, pp. 41 e ss.

rivoluzione francese contro la cristianità; e volere la guerra di cui i signori tremano più che il popolo non ne speri.

Chi faccia la storia delle idee politiche italiane in questo periodo può divertirsi a mettere a confronto tutte le sentenze e le profezie arrischiate dal Ferrari in questo proemio coi fatti che seguirono, e che pur non valsero a fare metter giudizio allo scrittor milanese. Noi potremmo, per mostrare l'influsso esercitato su di lui dall'amico Proudhon, anche in quelle *allures d'iconoclaste* che il Marx argutamente notava negli scritti del comunista francese, riferire la chiusa del proemio stesso, dove il Ferrari concede che sia dimostrato esser egli empio quanto Voltaire, colpevole quanto Rousseau, esecrando quanto Bruno, quanto Campanella, quanto il risorgimento, quanto la rivoluzione, quanto la filosofia; e dichiara enfaticamente di accettare in nome della filosofia l'inimicizia di tutti i nemici della democrazia. Ma ci preme di venir presto alla dottrina che egli offriva all'Italia in quel momento di crisi.

Della dottrina esposta nella *Filosofia della rivoluzione* alcuni elementi erano stati anticipati dal Ferrari nel suo *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* (1), nel 1843. Dove, se nelle prime ti par di vedere ancora un rosminiano, nella terza si afferma già risolutamente quello scetticismo, che forma il fondo della Filosofia della rivoluzione. Nella prima parte, svolgendosi la teoria dell'intelligenza, si scorge quale influsso esercitassero allora le teorie rosminiane anche sulle menti più avverse allo spirito del rosminianismo, qual'era quella del Ferrari. E nulla è più interessante degli sforzi fatti da questo pensatore in quel torno stesso, in due articoli rimasti famosi per la fiera risposta che provocarono dal Gioberti, per intendere il pensiero del roveretano non solo nel suo valore e significato speculativo, ma anche nella sua portata storica in rapporto alla situazione politica e morale d'Italia durante il risorgimento. Quel misto di religione e di speculazione razionale, di scolasticismo e di kantismo, di assolutismo e di liberalismo che è proprio dell'indirizzo rosminiano, riusciva inafferrabile a quello spirito volteriano e scettico e pur vinto dalla luce di certe dimostrazioni del Rosmini e attirato dalla modernità delle sue dottrine sostanziali. Dopo aver fatto una larga e amorosa rassegna delle opere di lui, nella quale s'incontrano non di rado parole di sincera e viva

(1) Paris, Joubert, libraire-éditeur; di pp. XVI-551.

ammirazione, ricordandosi ch'egli scriveva in francese e in Francia, si domandava: « Peut-on rapprocher M. Rosmini de M. de Bonald? » (1), e non dubitava di affermare che tra i due filosofi *vi ha un abisso;* notando acutamente che i discepoli del Bonald con tutto il gran parlare che facevano, di Dio e dell'anima, e con tutte le loro professioni di spiritualismo, non erano in fondo che materialisti, fondando tutta la loro filosofia sul principio della *impotenza della ragione.* In fondo, essi si distinguono appena dai condillachiani. Essi non credono a una morale naturale, preparazione alla morale religiosa; e han bisogno di essere cattolici per essere galantuomini: non credono neppure al pensiero; perchè han bisogno di essere cristiani per ragionare. Egli è che hanno ammesso tutto il materialismo del 700. Senza parola, aveva detto Condillac, non vi ha pensiero; senza piacere, aveva detto Helvetius, non vi ha moralità; senza religione, aveva anche osservato una folla di scrittori politici, non è possibile contenere le passioni. E altrettanto pensano i bonaldiani; soltanto, al materialismo filosofico han sostituito un materialismo religioso. *Essi non discutono, ma assalgono la scienza in nome delle convenienze politiche, sociali e morali; essi sommuovono i fedeli contro l'intelligenza moderna.* Ora, certo, dice il Ferrari, anche il Rosmini è un ultra-cattolico (2); *ma se l'uomo è perduto, il filosofo ci appartiene:* l'Italia l'ha riconosciuto. « Rosmini, non lo dimentichiamo, ha finito per riannodare gl'Italiani agli ultimi progressi della filosofia francese e tedesca; in teologia, ha finito per interpretare la religione come l'intendono gli spiriti più elevati di Europa. Senza dubbio, vi sono stranezze nella condotta del Rosmini, vi sono contraddizioni in questo assolutista, fondatore d'un ordine religioso e continuatore a sua insaputa della grande scuola di Descartes e di Kant. Ma la sua vita è un atto continuo di nobile abnegazione, e se l'Italia non è la prima nazione del mondo, se il movimento filosofico italiano non brilla nè per lo splendore, nè per la regolarità delle concezioni, bisogna pur riconoscere che Romagnosi e Rosmini, l'uno nella povertà e l'altro nella ricchezza, con virtù opposte, con convinzioni contrarie, diciamo anche, l'uno persecutore e l'altro perseguitato, rappresentano degnamente le ultime

---

(1) *La philosophie catholique en Italie. — M. Rosmini et ses travaux,* in *Revue des deux mondes* del 15 marzo 1844, p. 993.

(2) « Puisqu'il a combattu dans les rangs des jésuites, et puisqu'il s'est rapproché des gouvernemens absolutistes » (p. [illegible]). — Ma la storia precisa ed esatta non era il forte nè anche di questo filosofo della storia.

idee italiane in questi tempi di calcolo e di transazioni » (1). — Quivi è pur detto che il Rosmini « inaugura il razionalismo in Italia » (2). E già era detto nell'*Essai*, che egli è il solo teologo che ammetta il metodo psicologico di Descartes, e insieme il solo filosofo che possa aspirare a fondare una scuola italiana (3). Niuna meraviglia quindi che anche il Ferrari ne accettasse una dottrina. La più importante, forse: certo quella che nel sistema rosminiano sta a fondamento di tutte, ossia la dottrina della conoscenza.

Pensare è giudicare, ripete il Ferrari nelle prime parole del libro. Era il punto di partenza del Rosmini; e già prima, di Kant. Si può sentire senza giudizio; ma non pensare. E la sensazione non può essere predicato; ma solo soggetto. L'intuizione è cieca senza la categoria, aveva detto Kant; e Rosmini: la sensazione spogliata dell'idea è un *quid* incognito, è inintelligibile. Il predicato è sempre un'idea, continua il Ferrari: anche nelle proposizioni *Dio è, Io esisto,* dove il giudizio pare troncato al primo termine, la stessa affermazione è una qualificazione, e il predicato consiste nell'idea di esistenza, la più generale di tutte le idee. Sicchè il pensare presuppone una o più idee generali. Ora queste idee non possono derivare tutte dall'esperienza; perchè non v'è esperienza senza giudizio; e non v'è giudizio senza idee generali. Ma, pel principio di ragion sufficiente, non si dirà già che tutte le idee sono innate; ma quelle o quella soltanto che rendano possibile il giudizio strumento dell'esperienza, per cui è dato di formare tutte le altre con l'astrazione e la generalizzazione. Insomma, la difficoltà si riduce a spiegare il primo giudizio che renda possibili tutti gli altri; e questo primo giudizio non è altro che una affermazione; e questa a sua volta non presuppone altro che l'idea di esistenza. Perciò « l'esistenza, o piuttosto l'essere, ecco la prima e la sola idea assoluta, illimitata, pura, che bisogna porre nell'intelletto, l'ipotesi primitiva e necessaria in tutta la sua semplicità, la condizione prima del pensiero e del giudizio » (4). Che è quanto aveva insegnato il Rosmini;

---

(1) Pag. 994.

(2) Art. cit., II. *L'école de M. Rosmini et ses adversaires* nella riv. cit., 15 maggio 1844, p. 687.

(3) *Essai*, pp. 184-5.

(4) *Essai*, pp. 15-16. Non so intendere la difficoltà che trova in quest'unificazione rosminiana dell'apriori con l'idea dell'essere il signor Nicoli nel suo opuscolo sopra citato (p. 93, n. 4), diligente in molte parti e garbato nella forma, ma debole nella ricostruzione e nella critica del pensiero del Ferrari, che v'è esaltato e ammirato più del dovere: troppo più!

e lo scolaro del Romagnosi non dubitava di accettarne gl'insegnamenti. Al condiscepolo Cattaneo parve quasi un'apostasia; e ne lo rimproverava sdegnosamente (1).

Ma pel Rosmini l'idea dell'essere doveva essere il ponte di passaggio dalla gnoseologia alla metafisica; e se non fu per lui, fu per Gioberti. Con diversa ispirazione, invece, il Ferrari ci dice subito: *Nous ne voulons pas sortir de la psychologie!* L'essere, egli nota, appunto perchè si deve considerare come il primo principio del conoscere, è ciò che è, e nessuno può conoscere la sua natura. « Noi lo troviamo nei nostri pensieri; esso li genera, li dirige, li giudica, è immenso, eterno, necessario, infinito; ma è un'idea. Dicendo che l'*essere è*, non si fa che ripetere due volte la stessa idea, che resta sempre la stessa, senza che per questo raddoppiamento dialettico essa possa acquistare una perfezione maggiore. *Il pensiero, ecco la sede naturale dell'essere!* » (2).

Ora, questa soggettività apertamente riconosciuta scava veramente un abisso tra il Ferrari e il Rosmini; per questa soggettività il primo diventava uno di quei *sofisti*, che furono sempre aspramente combattuti dal secondo. L'idea dell'essere, come s'è detto, salvava per questo la oggettività del conoscere e poteva servire al passaggio dalla mente all'essere e fornire quindi la base alla metafisica. Per quello « l'idea primitiva e fondamentale, dopo aver fatto il giro del mondo ed essersi accostata a Dio, si trova ancora un pensiero nei nostri pensieri, e l'ontologia rientra forzatamente nella psicologia » (3). Era la conseguenza che il Gioberti addebitava appunto al puro rosminianismo; e che menava diritto allo scetticismo.

E lo scetticismo, come fu accennato, è il punto di partenza della terza parte dell'*Essai*, dove si vuole determinare lo schema dell'avvenire dell'umanità; e si comincia naturalmente dal fissare i limiti della natura umana, che corrispondono ai limiti designabili a priori del processo storico. E le prime parole di questa trattazione sono: « La ragione aspira verso una scienza assoluta, ed è impossibile che ella possa toccar mai la sua meta » (4). L'aspirazione nasce dalla infinitezza propria del principio del conoscere, che i singoli atti di conoscenza vengono a determinare. Ma l'assolutezza dell'essere può

---

(1) Vedi la lunga recensione che egli fece dell'*Essai*, senza menzionare nè l'autore nè il libro, nel suo articolo: *Considerazioni sul principio della filosofia*, pubblicato nel 1844 nel *Politecnico*, VII, 292-313. Vedi specialmente pp. 293-294, 310-312.

(2) Pag. 22. (3) Pag. 23. (4) Pag. 379.

comunicarsi alla materia sensibile su cui l'idea dell'essere s'imprime nella conoscenza determinata? Il Ferrari, cui sfugge il significato profondo della percezione intellettuale del Rosmini, e pare che sia rimasta per sempre ignota la sintesi a priori di Kant e l'unità dell'appercezione trascendentale, sentenzia alla lesta, che « il pensiero viene dall'equazione *arbitraria* tra l'essere e i fenomeni che lo cattivano »: arbitraria, perchè è impossibile che la materia della conoscenza *adempia le condizioni illimitate* che le impone l'idea prima; le quali tutte s'assommano nell'*identità*. Nè i fenomeni sono identici all'essere; nè identici tra loro. Tutto ciò che è, dice il Ferrari, esiste individualmente, e ogni individuo si sottrae alle leggi dell'identità. È un'illusione naturale del pensiero questa moltiplicazione indefinita d'una sola unità (l'essere), che è tutta intiera in ciascun individuo, in ciascuna differenza, e nella menoma suddivisione o alterazione degli oggetti; onde si crede realmente di cogliere la realtà; ma l'indeterminazione e la determinazione, l'unità e la differenza, l'essere e i fenomeni, questo eterno difetto dell'identità tra le cose genera una lotta perpetua, che si rivela sotto mille forme in tutti gli sforzi del pensiero in lotta con la propria impotenza.

E il Ferrari quindi allinea una serie d'insolubili antinomie derivanti da questo *male metafisico*, da cui è travagliato e roso il pensiero nel midollo stesso dell'essere suo: le antinomie dell'unica sostanza e della molteplicità degli esseri, dell'identità e del cangiamento, del genere e dell'individuo, del continuo e del discreto, dell'esterno e dell'interno, dell'essere e del non-essere, della materia e dello spirito e tutte le antinomie proprie dell'idea di Dio. « L'antinomia — si conclude — è permanente su tutti i punti dell'ontologia, oppone sempre la fisica alla metafisica, il senso alla ragione, il fenomeno al noumeno, il finito all'infinito, il determinato all'indeterminato » (1). E la lotta è inconciliabile, siccome dimostra anche la storia della filosofia: perpetua vicenda tra la metafisica e la fisica, tra la tradizione dell'evidenza noumenica e la tradizione dell'evidenza fenomenica; la prima delle quali fa capo agli Eleati e la seconda agli Atomisti. Tutte le transazioni conciliative che si sono di tempo in tempo tentate non sono riuscite che a mascherare o piuttosto a spostare le difficoltà. Non già che la filosofia sia immobile; v'è un progresso; epperò bisogna ammettere che lo spirito sia in cammino per risolvere questa enorme contraddizione dell'ontologia.

(1) Pag. 398.

Sicchè anche pel Ferrari la grande antinomia, madre prolifica di tutte le antinomie particolari, ha la sua brava soluzione: e già ogni scetticismo, volere o no, poichè è processo logico, deve finire in un dommatismo qualsiasi. « A nostro avviso, dice il Ferrari [1], la contraddizione è risoluta nell'istante in cui essa è sostituita *(remplacée)* da un *mistero* ». E quale? La stessa equazione arbitraria del pensiero; che è un fatto incontestabile, un mistero che nessuno può negare e che non implica nessuna contraddizione; quella equazione che ci dà tutto l'universo, a patto che esso riproduca per tutto ove l'affermazione si presenta, lo stesso mistero del pensiero che lo concepisce. È insomma il mistero della sintesi a priori che dal pensiero si estende alla realtà e copre tutto delle ombre della sua irrazionalità. È il motivo stesso della formula sostituita dal Gioberti al semplice Ente dell'intuito rosminiano; è il motivo della logica hegeliana, che sviluppa e legittima l'identità immediata dello Schelling. Ma il Ferrari si ferma al mistero dell'unità dei contrari, e, per disperazion fatto securo, proclama innanzi ad esso l'impotenza della ragione, e l'inanità assoluta dell'ontologia. La ferrea cerchia del nostro pensiero con le sue insanabili contraddizioni è insormontabile: e la psicologia è il risultato ultimo della filosofia moderna. « S'è detto che la psicologia non è che il peristilio della filosofia; e può essere: essa non dà la scienza assoluta; ma il tempio non è di questo mondo; la nostra vita, il nostro pensiero stesso ci relegano nel peristilio dell'assoluto » [2].

Tutto questo è kantismo bello e buono, e come Kant, il Ferrari respinge l'accusa che gli si para innanzi, di scetticismo *(accusation banale)*. L'impossibilità di spiegare Dio, la natura e l'uomo, non implica affatto la negazione di Dio, della natura e dell'uomo. E lo stesso dicasi della materia, del movimento e della vita. « Il solo mezzo di compromettere i fatti, è di volerli spiegare » [3]. Ma il fenomenismo, la semplice *descrizione* a cui Ferrari vuol limitato l'ufficio della filosofia, preclude la via a quelle affermazioni, alle quali, bene o male, il Kant giunse nella *Critica della Ragion pratica*: esso non ha uscita possibile dal campo chiuso dello scetticismo, e costringe la ragione al supremo sacrifizio di sè medesima, al riconoscimento del mistero universale.

continua.

GIOVANNI GENTILE.

(1) Pag. 401. (2) Pag. 403. (3) Pag. 404.

NOTE
SULLA LETTERATURA ITALIANA
NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO XIX

II.

ANTONIO FOGAZZARO.

Alla riputazione del Fogazzaro non concorrono soltanto motivi letterarii. Egli si presenta innanzi ai lettori con un intero sistema d'idee religiose, metafisiche, etiche, politiche, estetiche. È un cattolico, che tien fermo persino all'infallibilità del papa. Ma è insieme ossequente alla moderna scienza naturale e darvinistica, e pensa che la fede non stia in contrasto con essa, e che anzi la completi e vi si armonizzi. Dà importanza filosofica ai fenomeni della suggestione, della telepatia, dello sdoppiamento, della chiaroveggenza, dello spiritismo, come segni di futura unione della scienza con la fede. « Cavaliere dello spirito », non professa la morale che rigidamente si oppone alla sensualità, ma quella, più mite, che cerca *des accommodements* e fa buon viso alla sensualità raffinata, idealizzata, quasi profezia di vita spirituale. Politicamente, vagheggia una democrazia cristiana, senza predominio di alcuna classe, con una chiesa che ami la patria, e uno stato che rispetti la chiesa, con un afflato di carità che subordini le classi agiate alle sofferenti. Esteticamente, vuole un'arte che s'ispiri alla teoria dell'evoluzione, e rappresenti i tipi superiori in formazione, e che in questo suo lavorare contro il bruto antico, contro l'elemento umano inferiore, sia tutt'uno con la morale.

Se qui importasse far la critica delle idee del Fogazzaro, bisognerebbe osservare che il darvinismo, in quel tanto che ha assorbito o che inconsciamente contiene di filosofico, è dinamismo panteistico e non può conciliarsi con l'idea di un Dio personale; e che la escogitazione di un tal Dio, che interverrebbe ad inserire nel corso dell'evoluzione mediante un trapasso infinitesimo l'anima intellet-

tiva e immortale, — al modo stesso (dice il Fogazzaro) che l'aggiunta di una quantità infinitesima basta a far scattare sul quadrante l'ora nuova, — non è molto seria. E dovremmo sorridere dell'importanza che egli dà a quella religione dei non religiosi e filosofia dei non filosofi, ch'è lo spiritismo od ogni sorta di occultismo; giacchè è ingenuo l'attendere da una raccolta di curiosità fisiopsichiche la soluzione degli alti problemi della coscienza e della realtà. E la sua etica ha l'aria di essere alquanto impura, mista cioè di elementi sensuali e patologici, non dominata da un esatto concetto di ciò che è spiritualità, un'etica che sa di blandizie e di alcova. E la sua politica è antistorica, è un neoguelfismo socialistico, che la chiesa e il gesuitismo imperante respingeranno, salvo il caso che non si riveli adatto a servir di maschera ad intenti di reazione. La sua estetica, infine, si aggira nell'equivoco che l'evoluzione possa dettar la legge all'attività artistica, quando l'attività artistica è essa una delle forze che muovono ciò che, volgarmente, si dice l'evoluzione e che è poi, semplicemente, la storia..... Ma bastino questi accenni, perchè noi non dobbiamo qui criticare le sue idee astratte nè indagarne il legame coi movimenti sociali e politici degli ultimi decennii: dobbiamo procurar d'intendere la sua arte.

Al quale scopo importa piuttosto notare che le surriferite idee, quale che sia il loro valore, non stanno nel suo animo come alcunchè d'indiscusso e d'indiscutibile, come uno sfondo o una base; e neppure come un fatto, staccato e diviso dalla sua arte. Vi stanno in forma critica e polemica, e non si contentano di esser depositate soltanto in articoli e discorsi e conferenze, ma invadono i suoi romanzi e lavori d'arte. Nè l'autore si spaventa del rischio di questa arte che muove da tesi da svolgere e sostenere; egli, nell'esporre la teoria estetica della quale abbiamo toccato, complicando tesi con tesi, assumeva di « difendere pubblicamente la dottrina che *gli* apprendeva la funzione e il fine dell'arte, e giustificava l'opera *sua* ». Posizione rischiosa, tanto rischiosa che la sua arte vi si perde. Lasciamo di cercare se ciò accada perchè la sua fantasia non è così robusta da soverchiare le fisime del suo cervello, o perchè queste sono così tenaci da rovinare pure una felice tempra artistica. Il fatto è, che l'arte del Fogazzaro, tutte le volte che si mette a servigio delle sue idee, resta un'arte inferiore o esteriore che si voglia dire.

E tale è il caso della massima parte dei suoi libri. Astrattezze, arbitrii, colori stridenti, freddezza nei punti in cui si dovrebbe raggiungere la più alta commozione, ecco in quei libri i segni della poca sincerità artistica, che indarno s'industriano di celare la fe-

vigatezza estrinseca e l'enfasi. Il *Daniele Cortis* (1885) dovrebbe rappresentar la lotta tra la passione e il dovere. Chi prende a narrare con intonazione seria una simile lotta non può non essere austero. E ciò ben sentì Alessandro Manzoni quando, avendo l'occhio alla propria arte, sostenne che non bisogna scrivere d'amore in modo da far consentire l'animo di chi legge a questa passione, e che d'amore nel mondo v'è quanto basta e non fa mestieri che altri si dia la briga di coltivarlo. Il Fogazzaro che, come critico, non ha compreso la giustezza di tale osservazione e confessione, come artista non ha avuto, in questa parte, il tatto delicato di quel grande. Se egli avesse concepito sul serio i motivi ideali della lotta di Daniele e di Elena, le tentazioni e peripezie sensuali e passionali di costoro avrebbero preso altro aspetto; sarebbero apparse tanto più forti quanto maggiore il riserbo con cui vi si fosse accennato. Invece, nel romanzo l'amore trionfa, tutto il resto della vita psichica dei due eroi diventa secondario. Il Fogazzaro, come artista, sente la voluttà, ma non sente il dovere. Daniele è l'uomo perfetto, asserito, non rappresentato, perchè la perfezione concettuale non si rappresenta. Elena è un'eroina del *sì* pronunciato innanzi al sindaco e all'altare; sposa non si capisce troppo perchè, un uomo che non ama, e al quale vuol essere, ed è, fedelissima, non già per ragioni religiose, ma per rispetto alla sua parola, per dignità verso sè medesima. Caratteri siffatti, quando scorgono il pericolo, lo fuggono; nel Fogazzaro, lo provocano. I due, odiatori dell'adulterio, ma nati apposta per innamorarsi l'un l'altro di amore adultero, non fanno che cercarsi, star accosto, toccarsi, baciucchiarsi, fremere. Sono, è vero, due macchinette munite di valvole di sicurezza: la molla del dovere scatta infallibilmente, al momento opportuno. Elena — dice l'autore — si abbandona alle *dolcezze*, sapendosi forte e sapendo d'esser prossima a sacrificarsi. A me ricordano quel gran santo di Roberto d'Arbrissel, del quale narra Voltaire, nel quarto della *Pucelle*, che s'era scelto una nuova forma di martirio: coricarsi fra due giovanette belle, stare a carezzarle l'intera notte, *et le tout sans pécher*. Veramente, il poema del dovere si muta a questo modo nell'aneddoto della nevrosi. E nevrotici e malati appaiono Daniele ed Elena sotto le nuove spoglie di Piero Maironi e di Jeanne Dessalle nel *Piccolo mondo moderno* (1901). Piero Maironi è cattolico e sensualissimo; ha la moglie al manicomio, sente forti i pungoli della fame sessuale, si scotta un braccio per attutire il desiderio accesogli nelle vene da una leggiadra servetta, e finisce coll'abbandonarsi alle fantasie dell'amore di Jeanne Dessalle. Jeanne è la de-

generazione, o il compimento, d'Elena: la sua virtù consiste nel percorrere i varii gradi della sensualità, senza mai giungere all'ariostesco « fin d'amor », sol perchè ha ripugnanza della « sensualità estrema », avendola il marito, dal quale è separata, disgustata col suo procedere brutale. « I desiderii (di Jeanne) non andavano oltre la presenza continua e la tenerezza appassionata di lui, il possesso dell'anima sua, la libertà, nei momenti in cui si preferisce il silenzio alla parola, di cingergli con le braccia il collo, di posargli la fronte sopra una spalla. Oltre quest'abbandono e carezze e baci a fior di labbro, e il senso alle spalle del braccio diletto, incominciavano le sue ripugnanze.... ». L'atteggiamento tipico e simbolico di questa donna ci è così descritto dallo stesso autore. — Jeanne porge le labbra, premendo insieme per prudenza il bottone del campanello elettrico! — Piero, per amor di lei, scuote da sè la fede religiosa e il tormentoso ricordo della moglie pazza, ritorna poi alla moglie ed alla fede per una serie d'incidenti, e per non si sa quale vaga paura, e, morta la moglie, sparisce dal mondo, sembra che si faccia frate. E se Jeanne analizza benissimo da se stessa le cause fisiche dei suoi sentimenti, quanto a Piero, il direttore del manicomio s'accorge, e in un consulto dichiara, che si tratta di un soggetto predisposto alla follia. Or, come si giustifica l'apparenza di lotta ideale che l'autore vuol dare alla descrizione di questi casi patologici? Quale è il significato, il nesso artistico di tutto ciò? Perchè tanta solennità? I dubbii e i contrasti presentati potrebbero essere, tutt'al più, materia di morale teologica, di casistica da confessori intorno al matrimonio e alle relazioni sessuali.

Come le lotte del dovere restano nel Fogazzaro del tutto astratte e senza forma artistica o diventano cosa affatto diversa, così il senso del mistero, altra corda ch'egli tenta, manca d'intensità fantastica. Tutti sanno l'argomento di *Malombra* (1881): la giovane Marina, ritrovando per caso un vecchio scritto e alcuni oggetti appartenuti a una donna colpevole e sacrificata, si persuade che quella donna rivive in lei, e assume di compierne le vendette contro il discendente dei persecutori. Ma il Fogazzaro non è giunto a questa immaginazione per commossa fantasia, vi è giunto attraverso le sue curiosità pseudoscientifiche di spiritismo e telepatismo. Ed oscilla perciò nel suo racconto tra l'impressione poetica, quale l'avrebbe avuta un Byron o un Poe, e la fredda narrazione di un caso medico. Vorrebbe attenersi alla prima, e le analisi, l'osservazione veristica, e spesso comica, di cui è pieno il romanzo ne lo distolgono; per altro, il concepire la crisi di Marina come un semplice caso

medico, toglierebbe ogni interesse e significato al racconto. Lo stesso difetto organico appare in quella lunga e poco concludente narrazione che s'intitola *Il mistero del poeta* (1888).

Passando all'ispirazione religiosa, certamente Dio è nominato moltissime volte nelle pagine del Fogazzaro; ma è davvero nominato invano. Dio è assente; e, quando l'autore lo vuol far discendere dal cielo delle astrazioni, anch'esso gli si muta in qualcos'altro. Il vecchio bevitore Steinegge, in *Malombra*, si converte alla fede per la sottile suggestione esercitata su di lui dalla figliuola, che lo circonda di cure e di moine. La miscredente Elena, in *Daniele Cortis*, si dispone a credere per far piacere al suo Daniele, e domanda a costui: « Se credo per amor tuo, meriterò che il Signore accetti una fede così? ». « Ma sì, ma sì! », la rassicura l'altro. Piero Maironi, in *Piccolo mondo moderno*, comincia a dubitare e a dimenticar la fede quando la burrasca infierisce sui suoi sensi. Questo Dio ha per mezzana (mezzana talvolta ribelle) la voluttà. Il Fogazzaro voleva alzarci all'ideale, e ci piomba invece tra i calcoli e le transazioni del cattolicismo mondano.

La lotta politica — altro argomento prediletto del Fogazzaro — è artisticamente assente, non meno dell'idea religiosa. Che cosa fa il lottatore Daniele? Fa un discorso elettorale; minaccia degli schiaffi; è eletto deputato non si sa bene come; alla Camera fa un altro paio di discorsi finchè è sorpreso da un deliquio; si propone di fondare un giornale. Piero Maironi accetta di esser sindaco clericale, ma dà, poco dopo, le dimissioni: « Capisco — egli dice — che per l'idea d'una legislazione sociale cristiana avrei potuto appassionarmi, ma sentivo in pari tempo che fra i miei compagni di partito e me vi erano delle dissonanze profonde, che un'azione comune con essi, proprio *ex corde*, non mi sarebbe stata possibile ». Erano, anche queste, velleità di neurastenico.

La forma critica e polemica che hanno le idee del Fogazzaro è impotente a generare l'opera d'arte: esse non riscaldano abbastanza la sua anima, donde anche la scarsa fusione, la cattiva costruzione di quasi tutti i suoi romanzi. In *Malombra* la narrazione del caso patologico di Marina è aggravata dalla storia di Corrado Silla e dall'altra della coppia Steinegge, nonchè da cento episodii secondarii. Si cerca invano l'intuizione centrale, che domini tutte le altre. In *Daniele Cortis* la lotta tra la passione e il dovere nei due protagonisti s'intreccia con la rappresentazione della vita politica di Daniele e con un episodio affatto superfluo, qual è quello della madre di lui. In *Piccolo mondo moderno* si domanda invano

quale sia il soggetto: le oscillazioni religiose di Piero? l'amore stravagante tra Piero e Jeanne Dessalle? l'amore, avvelenato dall'idea del tradimento ch'egli fa alla moglie matta? il fallimento della vita politica di Piero, e il contrasto tra lui e il suo partito? C'è sempre dell'abilità nel mettere insieme parti politiche, religiose, morali, erotiche, comiche; ma è l'abilità di chi sappia cucinare un intingolo variamente saporoso.

Se il Fogazzaro stesse tutto nella parte finora da noi esposta, lo storico della letteratura non avrebbe molto da dire intorno a lui. Egli ha un sistema d'idee al quale non è artisticamente pari, e dal quale troppe cose nell'esecuzione lo distraggono. I motivi della sua fortuna sono nello stato di spirito di certe classi sociali, e nel bene accetto miscuglio di religione e di sensualità. Ma nel Fogazzaro c'è dell'altro; e noi, dopo esserci spacciati di quella parte di lui che molti ammirano e ch'è materialmente la maggiore e per qualità la peggiore della sua opera, possiamo ormai indicare quell'altra, che lo fa artista: non grandissimo, ma artista. Malgrado le sue tesi e i suoi pasticci idealistico-sensuali, il Fogazzaro ha scritto la sua bella pagina nella storia della nostra letteratura. Come altri mette le restrizioni e le osservazioni negative in fondo, noi abbiamo voluto questa volta metterle tutte in principio, procedendo per eliminazione.

Anche nei romanzi menzionati finora si ritrovano le sparse membra di un poeta. Il Fogazzaro ha molta ricchezza di vita intima e sa sorprendere i contrasti e le sfumature del sentimento. Abbiamo visto come si abbandoni volentieri alla descrizione delle complicazioni quasi patologiche. Ed ha vivo l'amore e la simpatia per la natura, e specialmente pel paese della Valsolda, pel suo lago e i suoi monti, tra i quali trascorse la sua fanciullezza. Tutto ciò appare non solo in *Malombra* e negli altri romanzi, ma anche nei suoi tentativi in versi, tra i quali *Miranda* (1874) e le poesie varie (1876, 1886). Nei versi, di rado padroneggia la forma; si sente lo sforzo di rendere qualcosa che gli sfugge, ed uno sforzo persistente e che non è volgare, sebbene non giunga al segno. Accanto a questa delicatezza di sentimento, ch'è sua dote reale, egli ha anche una vena comica, non profonda, ma facile e sincera. È irresistibile in lui il bisogno di dare sfogo a questo spirito di osservazione comica: in tutti i suoi romanzi, che ne abbia o no l'appiccco, fa sfilare le sue parti buffe, che si esprimono in dialetto o in semidialetto. Chi non ricorda, in *Malombra*, la Contessa Fosca col suo seguito? e in *Daniele Cortis*, il Conte Lao e il Senatore Clenezzi? e nel *Piccolo mondo moderno*, gli assessori e consiglieri comunali e il commen-

datore e tante altre figurine? Perfino nel *Mistero del poeta,* le scene del quale si svolgono per buona parte in Germania, la parte più attraente è la descrizione dell'aspetto e della vita di alcune piccole città tedesche e della gente bonaria che vi s'incontra.

Questa tenerezza e delicatezza di sentimenti, questa penetrazione psicologica, questo spirito di osservazione della vita quotidiana nei suoi lati comici ed umoristici, tutti gli elementi di un'anima artistica, sparsamente disseminati nelle opere precedenti, si congiungono, si rassettano, trovano il loro posto nel *Piccolo mondo antico* (1896), ch'è senza dubbio il miglior libro del Fogazzaro, quello in cui egli ha indovinato sè stesso e che solo dà completa la misura del suo ingegno. L'argomento è anche qui una lotta d'anime. È il contrasto intimo tra due sposi, Luisa e Franco: la donna, di alta forza morale e ricca del senso di giustizia, ma priva di fede religiosa; l'uomo, religioso, ma sognatore, impressionabile, piuttosto fiacco. Perseguitati dalla sfortuna e dall'iniquità, il contrasto tra i due si fa sempre più evidente, pur serbando il carattere elevato che non può non avere in quelle due anime di tempra nobilissima. Essi soffrono della stessa loro finezza e squisitezza di spirito. Intorno a questa lotta altre minori si combattono, e lo sfondo è dato dai costumi, dai personaggi, dai sentimenti del Lombardo-Veneto, negli ultimi anni della dominazione austriaca, nella preparazione della guerra contro di essa, spirando l'aura di libertà e d'italianità dal Piemonte. Si sente che nell'autore hanno lavorato le prime impressioni e i ricordi della fanciullezza e dell'adolescenza, rischiarati dall'esperienza che solo l'età matura apporta dei segreti delle anime e dei travagli interni religiosi e morali. Tutte le figure secondarie sono disegnate a perfezione: Zio Piero, la signora Teresa, Pasotti, la signora Barborin, il signor Giacomo Puttini, il prof. Gilardoni, varii tipi rustici di preti, la deliziosa piccola Maria, *Ombretta Pipì,* figliuola di Franco e di Luisa. Noi riconosciamo subito ciascuno di essi dai suoi movimenti, dal suo intercalare, quasi dalle sue inflessioni. La mescolanza di alto e di umile, di tenero e di comico, è qui del tutto riuscita: anche il dialetto non stride, non infastidisce, come negli altri romanzi più passionalmente intonati e pretensiosi; ma si presenta affatto naturale. È il linguaggio della vita calma e sonnolenta di quella generazione, di quella gente campagnola, che passava buona parte del suo tempo a giocare a tarocchi e a pescar con l'amo. La piccola Maria muore, affogata nel lago. A questo avvenimento la madre, Luisa, la forte, perde ogni vigore di carattere, si smarrisce, resta inchiodata in un'idea quasi demente; Franco spiega una forza prima non sospettata. Il Fogaz-

zaro ci ha istruiti, in una sua lettera ad un amico, dell'intenzione da lui messa nel racconto. « Feci — egli scrive — di Luisa una natura *nobilissima e veramente superiore*, sì; ma fin dalla prima parte appare in lei il lato inferiore, il lato debole, e lo feci apparire a disegno. A proposito del testamento e in tutte le sue relazioni colla vecchia marchesa Luisa manca, rispetto a suo marito, di *carità*. È un vizio della sua natura, ed è anche un effetto della sua fredda, scarsa, superficiale religione. Ella sente la giustizia, ma non sente la carità, e questo è il germe, *storicamente e psicologicamente*, della sua rovina spirituale futura. Franco è invece inferiore a lei nella volontà, nell'azione. Molti sono i credenti che somigliano a Franco..... La vera essenza del cristianesimo ciò che opera in lui più tardi, è l'amore, è la croce, ciò che vi ha di più vitale nella religione... L'opposizione di Luisa a Franco non è legittima se non in quanto riguarda il difetto di opere. Franco a suo tempo riconosce questo difetto di opere e si emenda ». Grazie al cielo, di tutte queste intenzioni nulla, o quasi, è passato nel romanzo. Nel corso di esso l'autore non parteggia nè per Franco nè per Luisa. La decadenza intellettuale e fisica di costei si spiega, nel romanzo, in modo affatto naturale per lo strazio della perdita della figliuoletta; il nuovo vigore di Franco gli viene dall'essere stato trascinato ed assorbito dalla foga patriottica di quel periodo. Il Fogazzaro ha escogitato la moralizzazione a cose fatte, e perciò non è riuscito a guastare il suo libro. Nel quale, per una volta almeno, la realtà s'è impadronita interamente del suo spirito e ha ravvivato e suscitato le sue migliori forze artistiche latenti.

Io non so se sia stato notato che la materia di questo romanzo ha stretta affinità con quella dei *Promessi Sposi*. È il medesimo contrasto dello spirito di giustizia e di ribellione con lo spirito di perdono. Il Don Rodrigo del romanzo è la vecchia Marchesa Maironi; e ci sono i Conti Attilii e gli Azzeccagarbugli nei personaggi che prestano il loro braccio alla Marchesa. E c'è Padre Cristoforo, solo che il suo fiero spirito di giustizia è migrato nel corpo di una donna, di Luisa; e il suo spirito di perdono si è ammorbidito, è diventato più cavalleresco ma meno morale, passando nel corpo di Don Franco Maironi. Come nei *Promessi Sposi* la peste, così qui la disgrazia nel lago viene a mutar le situazioni e gli animi; la peccatrice Marchesa ha perfino un quissimile del sogno di Don Rodrigo. E come nei *Promessi Sposi* l'intonazione è famigliare, e rende non duro e discordante il passaggio per tutte le gradazioni della realtà, dalla sublimità e dal pianto al comico e al sorriso.

Pure sarebbe ingiusto considerare questo romanzo come un'imitazione. L'imitazione coglie la lettera, e non continua lo spirito; dà caricature, come *Marco Visconti* o *Margherita Pusterla;* qui invece è ripreso davvero lo spirito del Manzoni. Non solo l'ambiente storico, il paesaggio, l'epoca, il grado sociale dei personaggi, sono diversi; ma si plasma un altro mondo artistico, con altri individui, che vivono di propria vita. Considerando l'ispirazione morale, questo romanzo non può dirsi, dopo Manzoni, una voce del tutto nuova nella letteratura italiana; ma è di certo una voce artisticamente rinnovata, un'artistica *variazione*.

BENEDETTO CROCE.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

Enrico Corradini. — *Giulio Cesare*, dramma in cinque atti. — Roma, Rassegna Internazionale, 1902 (pp. 249, 16.°).

Non è possibile leggere il dramma storico del Corradini senza che il pensiero ricorra a quello d'uguale argomento dello Shakespeare. Il capolavoro del sommo tragico inglese s'impone con la sua gloria secolare per modo da far considerare come temerario ogni tentativo di riportar sulle scene la figura di Cesare; e, in verità, quanti si misero a quest'impresa, tutti rimasero immensamente inferiori al loro predecessore illustre. Il quale, pur limitando l'azione diretta del protagonista ai primi tre atti, anzi facendo ch'ei muoia proprio in sul principio dell'atto terzo, seppe rappresentarlo in una maniera terribile e grandiosa e riempire di lui, del suo spirito e del suo pensiero tutta la tragedia. Cassio, nei campi di Filippi, si uccide con la spada medesima della quale si servì ad uccidere Cesare; Bruto, presso i cadaveri di Cassio e di Titinio, giacenti l'un presso l'altro, esclama: « O Giulio Cesare, tu sei potente ancora! Il tuo « spirito vaga da per tutto e ritorce le nostre spade nelle nostre proprie « viscere » (1). Tutti gli avvenimenti, insomma, che si svolsero dopo la strage delle idi di marzo, appariscono quasi come effetti della volontà dell'ucciso; e questa volontà possente, che si prolunga al di là della morte, che agisce sugli uomini e sulle cose, che, in certo modo, costringe e regola il corso delle umane vicende, che si identifica, per così dire, col fato, produce sull'animo dei lettori o degli spettatori una straordinaria impressione e suscita dinanzi ai loro occhi attoniti una visione indimenticabile di grandezza e di forza.

Ma, se questo è vero, è anche vero però che lo Shakespeare intese più che altro a rappresentare il gran dramma della ormai cadente repubblica, il gigantesco urto di due forze contrarie dal quale si sarebbe sviluppata fra breve la scintilla fulgida dell'impero, il trionfo dell'idea cesariana sul vecchio ideale repubblicano che si spengeva a Filippi con la sconfitta e con la morte de' suoi ultimi ardenti sostenitori. Fu, dunque, audace il Corradini quando, propostosi di ritentare la prova, non esitò dinanzi al pensiero del confronto, che sapeva essere inevitabile e per qualunque artista pericoloso, fra il lavoro suo e quello dello Shakespeare; ma,

---

(1) A. V, sc. 3.a

pienamente consapevole della difficoltà dell'impresa, con fine e sagace intuito, vide nitidamente quale fosse il suo compito e in che potesse consistere l'originalità sua; vide, cioè, come egli dovesse concentrare tutta l'azione e tutto l'interesse nella persona stessa di Cesare e prendere ad argomento del dramma, non le tragiche conseguenze della morte di lui, ma i fatti, veramente epici e straordinari, della sua vita. Noi dobbiamo, pertanto, essere grati al Corradini del suo felice ardimento: poiché, se non fece addirittura un capolavoro che possa, nel suo insieme, pareggiarsi al capolavoro del poeta inglese, fece però opera degna e arricchì il moderno teatro italiano di un dramma nobilissimo che dimostra la vigoria del suo ingegno e il rispetto grande che egli ha dell'arte e della storia (1).

L'azione incomincia alle rive del Rubicone. I soldati cesariani tumultuano e protestano di non voler seguire l'imperatore contro la repubblica; e inutilmente il centurione Vareno li rimprovera con aspre parole affermando che, se Cesare fosse presente, gli cadrebbero ai piedi. « No! » essi urlano; e persistono nel loro proposito di ribellione; e gettano via le armi per recarsi a reclamare da Cesare le paghe e il congedo. Ma ecco si odono voci: « L'imperatore! »; e subito, come la didascalia avverte, « tutti i « soldati si fermano e ammutiscono, raccattano le armi, pur rimanendo « in aria minacciosa ». Qui riferisco per intero la scena terza.

CESARE

entra a capo scoperto, preceduto da due legionari, seguito da Pollione e da un altro legionario che gli porta la spada. A un soldato che non ha raccolto la spada

Soldato, riprendi la tua spada. Chi sei tu?

IL SOLDATO.

Lucio Pedrosidio... coorte...

CESARE.

Ti riconosco.

Passa dinanzi alle file dei soldati, esce da sinistra.

È una scena breve, rapida, fugace, quasi fulminea; e, nella sua semplicità, potentissima. Le poche parole che Cesare pronunzia, e con le quali intima, interroga ed afferma, passando poi oltre fra il silenzio dei legionari che non osano apertamente lagnarsi, bastano di per sé sole a

(1) Anche D. Garoglio, nel bell'articolo da lui dedicato al *Giulio Cesare* (in *Rassegna scolastica*, 22 giugno 1902), dopo aver detto che nessun poeta moderno poteva pretendere di oscurare « la mirabile rappresentazione drammatica « di uno Shakespeare » (p. 480), aggiunse: « Enrico Corradini, poeta forte, co« raggioso, volitivo, à tentato l'audace cimento, non senza battaglia aspra, non « senza ferite, ma pur con l'onore di una bella vittoria » (p. 481).

caratterizzare l'eroe, a farlo vivere dinanzi al pensiero dei lettori, a scolpire durabilmente quella sicurezza tranquilla, quella imperiosa energia, quella calma e indomabile volontà che lo sollevavano di ben cento cubiti al di sopra dei suoi contemporanei.

Nel seguito del dramma, com'è naturale, la sua figura verrà ancor meglio a determinarsi e colorirsi: vedremo, a volta a volta, in lui l'uomo di guerra che si mescola alle file dei combattenti e mostra dove sia il nemico e afferma la necessità della vittoria; il colto e intellettuale uomo che si compiace di ragionamenti filosofici e dà prova della sua fine educazione ellenica; il vagheggiatore di femmine che molti amori sa accendere e molte gelosie suscitare; il politico dalla mente vasta e profonda che sogna lo smisurato sogno di far del mondo e di Roma una sola città, un essere solo, un solo organismo vivente. Tutti, insomma, i varî elementi morali della sua complessa personalità verranno, a poco a poco, a resultar nettamente dalle sue parole ed azioni o dalle azioni e dalle parole altrui e si comporranno, senza difficoltà e senza sforzo, in una ricca armonia. Ma la nota fondamentale, ma la vera essenza del suo carattere è già messa in rilievo, come davvero meglio non si potrebbe, in quella terza scena che ho riferito piú sopra. Cesare è colui che domina. Congiurargli contro, nel silenzio e nell'ombra, si potrà bene; anche si potrà ferirlo a tradimento, in Senato, mentre gli si chiede clemenza: ma resistere al suo sguardo, al suo gesto, alla sua parola, ma sottrarsi al fascino che emana da lui, ma contrapporsi alla volontà sua, pur tacitamente manifestata, non sarà possibile.

Catone, è vero, gli contrasta con una rude energia; ma ciò accade perché il suo spirito di vecchio e austero conservatore è come irrigidito e cristallizzato in un ideale di repubblica non piú corrispondente alla realtà delle cose; e, d'altra parte, egli stesso non disconosce i meriti personali di Cesare quando, alla domanda che questi gli rivolge: « Catone « dunque mi odia piú che Roma non mi ami? », nobilmente e liberamente risponde: « La plebe ti ama per i tuoi benefizi; né questi sono odiosi in te, sibbene la ricompensa che ne chiedi » (1). Anche il giovane tribuno Metello si contrappone all'eroe per impedire che cada nelle sue mani il tesoro pubblico conservato nel tempio di Saturno; ma tanto subisce egli pure il misterioso influsso dell'uomo fatale che, descrivendo al Senato l'arrivo di Cesare nel Fòro e le frenetiche acclamazioni del popolo, dice: « io perduto nel vortice popolare sentivo il desiderio di uc« ciderlo, o di abbracciargli le ginocchia! » (2). E Manlio (farò ancor quest'ultima significantissima citazione), Manlio, preposto alla difesa di Ascoli e venuto a raccontare ai Padri come il presidio abbia ceduto le armi dinanzi a Cesare, fa di questo un elogio magnifico che provoca gli applausi dei pochi senatori cesariani presenti; poi, minacciato di morte per la sua temerità dal console Lentulo, pronunzia queste parole che valgono a di-

(1) A. II, sc. 12.a (2) A. II, sc. 11.a

mostrar l'irresistibile forza morale di Cesare piú ancora del precedente elogio: « Se tu ascoltassi la tua ragione e non il tuo furore, dovresti in« vece decretarmi un premio, perché, avendo parlato con Cesare, son ri« masto fedele alla repubblica » (1).

Intorno a quest'uomo grande si addensa e si agita la folla degli uomini oscuri, dei mediocri, degli ambiziosi, degli invidiosi, che non sanno perdonare a Cesare la sua grandezza e si illudono di salvare Roma uccidendo lui.

Compagni — dice Cassio ai congiurati che attendono nella Curia l'arrivo della vittima designata — siate di animo forte e calmo. L'uomo che fra poco sarà qui fra noi, quando i suoi soldati dovevano combattere un nemico sconosciuto ed eran presi da timore, non diminuiva, ma ingigantiva il pericolo, perché fosse degno di loro. Io non posso ingigantire il pericolo, perché egli viene solo e inerme, e noi siamo in tanti e armati; noi abbiamo i nostri pensieri e i nostri occhi rivolti sopra di lui, ed i suoi pensieri ed i suoi occhi sono certamente rivolti altrove. Ma posso parlarvi della sua grandezza, perché la nostra impresa sia esaltata dinanzi a noi, nell'elogio che gli tributiamo, quale si suole sul feretro dei magnanimi eroi. Sí, compagni; se non fossimo romani, dovremmo essere re per ricevere degnamente questo ospite che sta per giungere. Milioni d'uomini respiravano nello stesso momento, ma uno solo viveva, e noi giurammo di uccidere questa vita. Siate pari all'impresa, o compagni, perché noi stiamo per uccidere la piú grande e terribile vita del mondo, quasi per arrestare il fulmine e spengere il sole. E la generosità fu in lui pari alla virtú e potenza, perché la sua forza era tanta da bastargliene una piccola parte per vincere, e convertiva l'altra in generosità per perdonare. Ricordatevi che noi lo uccidiamo, sol perché non patimmo che la sua grandezza fosse superiore a quella di Roma (2).

In queste parole, che, poste sulla bocca di uno degli uccisori, pochi minuti prima dell'uccisione, hanno una terribilità spaventosa, e di cui forse lo spunto può trovarsi in ciò che, nel *Giulio Cesare* dello Shakespeare, Bruto dice a Cassio (3), è, per cosí dire, la chiave dell'intera tragedia. Da una parte, un uomo di una intelligenza e di una volontà colossali, che sa di essere destinato a compiere un'alta missione, che sente in sé lo spirito dell'età nuova e la maestà eterna di Roma, che vince colle armi, affascina colla parola e col sorriso, domina colla presenza e col silenzio; dall'altra parte, numerosi omiciattoli che, costretti ad ammettere e riconoscere in Cesare straordinarie qualità morali ed intellet-

---

(1) A. II, sc. 8.a (2) A. V, sc. 15.a

(3) A. IV, sc. 3.a: « Ricordati del marzo; ricordati delle idi di marzo. Il « gran Giulio non versò il suo sangue per cagione della giustizia? Quale scelle« rato avrebbe toccato e trafitto il suo corpo, se non per la giustizia? E che! Do« vrebbe alcuno di noi, che percosse il piú sublime uomo del mondo, sol perché « era sostegno di ladri, dovremmo ora noi màcchiare le nostre mani con dona« tivi infami e vendere il vasto campo della nostra gran gloria per cosí vile ma« teria qual'è quella che potrebbe essere in questo modo abbrancata? ».

tive, trovano appunto in esse la causa determinante della loro sorda, meschina, ingenerosa opposizione, e, senza intendere i nuovi bisogni, si ostinano a conservare le vecchie forme e i vecchi ordinamenti politici, nè si ritraggono dal delitto e dal tradimento. « Tutta la tragedia è là » scrisse ottimamente il Gargàno, « in questo contrasto fra un uomo solo e la « moltitudine, moltitudine di soldati, di senatori e di quiriti. Noi assi« stiamo continuamente trepidando di una eroica commozione a questo « immane duello ed esaltiamo nel nostro animo le forze vittoriose di una « vita » (1). Difatti, anche avviluppato dalle fila sottili e invisibili della tela che gli omiciattoli vanno silenziosamente tessendo intorno a lui, anche sopraffatto dalle loro subdole arti, anche colpito, a piè della statua di Pompeo, dalla lama fredda dei loro pugnali, Cesare, quale il Corradini lo ha potentemente effigiato, resta pur sempre il dominatore, il trionfatore, il re: re d'animo, se non di nome; di virtù, se non di dignità.

Questa concezione dell'eroe, che io credo corrisponda anche alla realità storica (idealizzata, senza dubbio, e ingrandita e magnificata dall'arte), e che, ad ogni modo, ha in sè una meravigliosa bellezza (2), non balenò alla mente nè del Voltaire nè dell'Alfieri: entrambi i quali scrissero sopra un così alto argomento delle meschine tragedie, considerando in Cesare

---

(1) « *Giulio Cesare* » *di Enrico Corradini* (in *Marzocco*, 8 giugno 1902).

(2) Guglielmo Ferrero, nei primi due volumi dell'opera *Grandezza e decadenza di Roma* (I. *La conquista dell'impero;* II. *Giulio Cesare*) che vien pubblicando presso la casa Treves, rappresenta Cesare in maniera alquanto diversa. Secondo lui, Cesare non avrebbe mai avuto un disegno prestabilito e una volontà precisa e sicura; ma sarebbe stato continuamente sospinto dalle circostanze esteriori, lasciandosi dominare da esse anzichè dominandole, e passando per una serie innumerevole di oscillazioni che mostrerebbero l'estrema impressionabilità e nervosità del suo temperamento. La dottrina e l'ingegno del Ferrero sono certamente ammirabili, ma troppo egli ubbidisce ad un preconcetto che lo induce, più d'una volta, a dar dei fatti che narra un giudizio assolutamente arbitrario. E il preconcetto consiste nel togliere ogni valore all'elemento personale e individuale, quasi che i grandi uomini non esercitassero mai un'azione diretta ed efficace sulla società, ma ne fossero essi stessi il necessario prodotto e ne subissero per siffatto modo la spinta da non poter essere considerati che come la resultante di molteplici forze cieche e misteriose. Da ciò deriva, nel libro del Ferrero, una continua tendenza a diminuire la figura di Cesare, a scoprire difetti anche dove non sono, a parlare di errori che non si vede in che consistano. Per es., a proposito della battaglia di Ivry, nella quale gli Elvezi assalirono, prima di fronte, poi di fianco, l'esercito romano, e dopo che « diu atque acriter pugnatum est », si ritirarono senza lasciar prigionieri (a quanto sembra) e senza essere inseguiti da Cesare che si trattenne tre giorni sul campo di battaglia, il Ferrero scrive « questa pretesa vittoria di Cesare fu, se non una vera sconfitta, un in« successo, che egli ha saputo abilmente dissimulare » (II, 17 n.). Ma il fatto sta che, immediatamente dopo, gli Elvezi chiesero pace e che, proprio allora, tutti i popoli della Gallia si mostrarono benevoli e ben disposti verso il generale romano, la quale benevolenza io non intendo davvero come possa essere stata pro-

quasi esclusivamente l'uomo ambizioso che vuole ad ogni costo farsi tiranno di Roma e che nulla, neppur l'affetto paterno e le supplicazioni di Bruto, può distogliere dal suo proponimento. Alle sue molte virtú si accenna, nell'una e nell'altra tragedia, solo per incidenza; né accade mai che tali virtú (ad eccezione della sua paziente clemenza) si vedano messe in opera e manifestate in atti concreti. Perfino il desiderio di regno, che dovrebbe esser l'effetto di una volontà salda e sicura, e che è realmente, come già dissi, la principale caratteristica di Cesare nelle due tragedie del Voltaire e dell'Alfieri, apparisce talvolta, nell'una e nell'altra, un sentimento mal definito, vacillante e, quasi direi, poco comprensibile. Sicché quei due scrittori, non solo ebbero, come a me sembra, poco rispetto alla storia, ma neppure seppero creare un personaggio che, indipendentemente da ogni apprezzamento storico, avesse almeno un effettivo e indiscutibile valore estetico. Certo, il Voltaire rimpiccolí, senza accorgersene, la figura di Cesare, anche come aspirante alla dignità reale, quando gli fece dire a proposito di Bruto, suo figlio e suo avversario politico:

> Sa fermeté m'impose, et je l'excuse même,
> de condamner en moi l'autorité suprême:
> soit qu'étant homme et père, un charme séducteur,

---

dotta, secondo vorrebbe il Ferrero (II, 24), dal minor timore che i Galli avevan di Cesare dopo il suo insuccesso; ché, anzi, mi sembra non possa essere se non il naturale effetto di un sentimento d'ammirazione, e probabilmente anche di paura, verso di lui che aveva saputo ad Ivry respingere vittoriosamente il formidabile attacco degli Elvezi e costringer questi, pur senza nuove battaglie, a domandar pace. Cosí, quando il Ferrero conclude che i « venti anni tragici » trascorsi dopo la morte di Cesare e prima che il mondo si ricomponesse « in ordine « e pace » dimostrano « come i congiurati avevano in parte intuito il giusto: che « i tempi della monarchia militare non erano maturi; che nessun cittadino po« teva ancora edificare una reggia orientale nella metropoli della gloriosa repub« blica latina; che la morte, liberatrice provvida, aveva tratto Cesare fuori da « un viluppo di difficoltà inestricabile anche da lui; che non per la dittatura di « un tiranno geniale, ma per la libera, lenta, a volte tempestosa esplicazione di « innumeri e piccole forze sociali, splenderebbe alla fine sul mondo, dopo il « mattino procelloso, il luminoso e pacato meriggio dell'impero di Roma » (II, 528), apparisce evidentissimo quel preconcetto di cui piú sopra discorsi. Chiunque giudichi obiettivamente i fatti dovrà, invece, concludere che appunto il brevissimo tempo trascorso dalla morte di Cesare al costituirsi di un governo personale, come egli lo vagheggiava, dimostra che i congiurati non avevano niente affatto intuito il giusto e non avevano avuto nessuna esatta percezione dei nuovi tempi e delle nuove necessità; essi, che, nonostante il delitto commesso e le successive guerre ed agitazioni, non poterono arrestare il fatale andamento delle cose e non valsero ad impedire l'attuazione del concetto politico di Cesare. Che cosa rimase, dunque, dell'opera loro? Null'altro che quei « venti anni tragici », quegli anni di sangue e di disordine che sconvolsero il mondo e che non salvarono le forme repubblicane: precisamente come, molti secoli dopo, non salvarono le forme repubblicane tutte le congiure dell'epoca del Rinascimento.

l'excusant à mes yeux, me trompe en sa faveur:
soit qu'étant né Romain, la voix de ma patrie
me parle, malgré moi, contre ma tyrannie,
et que la liberté, que je viens d'opprimer,
plus forte encore que moi, me condamne à l'aimer (1).

L'Alfieri, poi, il quale, pur vantando la propria originalità e indipendenza dal tragico francese, ne subí invece siffattamente l'influsso da potersi considerare il suo *Bruto secondo* poco più che un rifacimento della *Mort de César* (2), uscí addirittura dalla verità storica e psicologica e fabbricò un Giulio Cesare assolutamente fantastico quando immaginò che egli rispondesse in tal guisa alle calde esortazioni di Bruto di ridonare la libertà a Roma:

Sublime ardente giovine; il tuo ratto
forte facondo favellar, pur troppo!
vero è fors'anche. Ignota forza al core
mi fan tuoi detti; e allor che a me ti chiami
minore, io 'l sento, ad onta mia, di quanto
maggior mi sei . . . .
. . . . Ho tolta, è vero, in parte
la libertà, ma in maggior copia ho aggiunto
gloria a Roma e possanza; al cessar mio,
ammenderai di mie vittorie all'ombra
tu, Bruto, i danni ch'io le fea. Secura
posare in me piú non può Roma: il bene
ch'io vorrei farle, avvelenato ognora
ha dal mal che le ho fatto. Io quindi ho scelto
in mio pensiero, alle sue interne piaghe
te sanatore: integro sempre e grande
stato sei tu; meglio di me puoi grandi
far tu i Romani ed integri tornarli (3).

---

(1) *La mort de César*, a. I, sc. [illegible], cito dal *Théatre de Voltaire augmenté de deux pièces selon l'édition de Londres*, t. [illegible], Florence, [illegible], [illegible].

(2) La dipendenza del tragico nostro dal Voltaire, della quale aveva già fatto cenno F. Colagrosso, *La prima tragedia di Antonio Conti*, Firenze, Sansoni, 1898, p. 55, fu recentemente dimostrata in modo incontestabile da E. Bertana, *Vittorio Alfieri studiato nella vita nel pensiero e nell'arte*, Torino, Loescher, 1902, pp. 435 sgg. I molti raffronti che egli istituisce fra le due tragedie, e che riguardano non solo singoli particolari, ma ben anche i dati fondamentali della situazione drammatica, autorizzano ad una conclusione assai più assoluta e risoluta di quella a cui perviene il dotto e sagace critico, il quale si limita ad affermare che le tragedie suddette « in molti punti di grande rilievo concordano talmente, che al puro caso non sarebbe lecito d'attribuire tanta frequenza d'incontri » (p. 443).

(3) *Bruto secondo*, a. II, sc. 3.a. Ho sott'occhio l'edizione delle *Tragedie di Vittorio Alfieri da Asti*, t. VI, Firenze, [illegible], [illegible].

Più vicino assai al Corradini, sia per il concetto e la rappresentazione di Cesare, della società de' suoi tempi e dell'opera dei congiurati, sia per i notevoli pregi intrinseci della sua tragedia, che ha scene veramente efficaci, è, senza dubbio, l'abate Antonio Conti. Anch'egli dipinse Cesare come un uomo di grande animo, di vasti disegni, di sicura coscienza, di indomabile volontà, che ha fede nel proprio destino, che non teme i presagi, che ben conosce il fascino della sua persona, che domina colla sola presenza le moltitudini, che sa ed afferma di esser necessario alla gloria ed alla pace di Roma. Lo stesso Cassio, mortale nemico suo, annunzia a Bruto e a Porzia che un tumulto popolare, sollevatosi per l'arresto dei tribuni operato dal console, fu ad un tratto e colla massima facilità sedato dal dittatore.

Appena
mostrossi, che ognun tacque (1);

e Marco Antonio, parlando con Cesare medesimo di quel tumulto, gli dice

Ben previdi, Signor, che un sol tuo cenno
accheterebbe il mormorante vulgo,
come acchetò le ammutinate squadre.
Chi al lampeggiar degli occhi tuoi resiste,
e al maestoso aspetto? Il Ciel t'elesse
per moderare e custodir l'Impero,
e 'l Ciel t'assiste (2).

Quando Bruto e Cassio dichiarano innanzi a Cesare di voler difendere ad ogni costo le leggi e la salute del popolo, Cesare risponde con alterezza magnanima. E prima afferma che questo è appunto il suo costante pensiero e la sua aspirazione suprema:

la salute, la pace, la grandezza
del Senato, e del popolo, è mia cura,
e delle leggi mie, delle mie guerre
la cagion sola, il solo oggetto, e il prezzo;

poi accenna alle tristissime condizioni di Roma prima che ei vi entrasse vincitore e al nuovo e sapiente ordine che egli seppe introdurvi, quindi continua tracciando, per così dire, un audace e vasto programma e mostrando quali alti propositi volgesse nella sua mente profonda:

Né solo al ben de' cittadini io veglio,
ma agli ornamenti e a' comodi di Roma.
Coll'Oriente fia 'l commercio aperto,
le Pontine Paludi in breve asciutte,
purgato il Ticin lago, e riparate

---

(1) *Il Cesare, tragedia del sig. ab.* ANTONIO CONTI *nobile veneto con alcune cose concernenti l'opera medesima*, Faenza, Archi, 1726, a. II, sc. 9.ª
(2) A. III, sc. 1.ª

le vie dell'Appennino infino al Tebro,
fia non lungi al Tarpeo teatro eretto,
e tempio a Marte, ove sciorremo il voto
[illegible] sia doma. Ingentilire allora
le genti barbare, e rimote
[illegible] leggi Romane, opra fia nostra;
e l'unità del principato eterno
copiando in quella del Romano Impero,
rendere l'orbe una città comune
a gli uomini, e a gli Dei (1).

Avvertito, sulla fine del dramma, di guardarsi dai senatori, parla con la consueta magnanimità e sicurezza. Dovrò io temere la morte, dice rivolgendosi a quelli che lo circondano, io che tante volte le fui vicino sul campo di battaglia? E, d'altra parte, perché mai dovreste voi desiderar la mia morte?

Un nome forse insussistente e vano
di libertà non mai tranquilla e certa
più caro v'è, che le Cesaree leggi,
e l'imperio del mondo a voi promesso?
Voi senza me, voi domerete i Parti,
gli Sciti domerete, i Seri e gl'Indi?
Itene, e dove è il vostro Duce? ucciso
Cesare avete. Regnerà la pace
tra voi, s'io moro? raffrenar potrete
l'insolenza del popolo, ed il fasto
de' Senator? Se c'è chi a me succeda,
io cedo volentieri al mio destino.
Abbastanza ho vissuto, e di potenza,
e di gloria acquistato. Il mondo è mio,
e irreparabilmente andrà sossopra
s'io moro, e Roma piangerà (2).

Ed entra, senza esitazione, in Senato, dove la morte, minacciatagli e da lui non curata, lo attende insidiosa.

Le ultime tre scene della tragedia, nelle quali la notizia dell'uccisione di Cesare è successivamente recata da uno schiavo, da Dolabella e da Antonio, son rapide e movimentate. Pur non essendo posta sotto gli occhi degli spettatori, la strage del grande uomo per opera dei congiurati è drammaticamente rappresentata. Efficacissima la narrazione di Antonio, che descrive, in forma quanto mai plastica, la ressa dei senatori intorno a Cesare, l'iterare dei colpi sopra il suo corpo, la fiera resistenza di lui, il suo coprirsi il volto alla vista di Bruto, la sua caduta a piè della statua di Pompeo; poi, dopo la strage, lo sbigottimento dei congiurati

che pentiti ed attoniti l'un l'altro
si miravan tacendo,

---

(1) A. III, sc. 3.a (2) A. V, sc. 2.a

né osavano guardare

> l'insanguinato, e illividito volto,
> ch'era ancor grande, e minacciar parea,
> rivolto contro il Ciel, Roma e gli Dei.

Insomma, la tragedia del Conti, benché abbia molti e non lievi difetti, occupa tuttavia nel teatro italiano un posto assai considerevole: sopra tutto perché la figura del protagonista, molto piú corrispondente alla tradizione di quel che non sia presso il Voltaire e l'Alfieri, fu da lui abilmente disegnata e acquistò, nel lavoro suo, una dignità e una grandezza che invano si cercherebbero nelle tragedie di quei due scrittori.

Non direi, dunque, col Garoglio che dello Shakespeare « il Corradini « si è ricordato volente o nolente piú d'una volta nel suo dramma, men« tre è rimasto perfettamente immune da altri influssi » (1); non lo direi, giacché mi sembra che qualche influenza abbia pure esercitata sopra di lui il drammaturgo padovano del secolo XVIII. Certo è, in ogni caso, che, se anche il dramma del Corradini fu pensato ed elaborato affatto indipendentemente dalla tragedia del Conti, lo scrittore moderno si trovò d'accordo con l'antico nel giudizio che diede, nel sentimento che ebbe e nella rappresentazione che fece di Cesare e dell'opera sua (2). Ma, riconosciuto e affermato ciò, bisogna subito aggiungere che egli supera di gran lunga il suo predecessore. Senza dire che i versi di questo sono,

---

(1) Loc. cit., p. 481.

(2) Anche in taluni particolari i due scrittori concordano; ma bisogna guardarsi bene dal dare importanza a queste somiglianze, poiché esse, lungi dal dimostrare la dipendenza dell'uno dall'altro, dimostrano invece soltanto che l'uno e l'altro attinsero a una medesima fonte. Per es., nella tragedia del Conti (a. V, sc. 1.a), Cesare, mostrando il piú gran disprezzo per gli auspici, ricorda:

> Ottocento città presi d'assalto,
> trecento nazioni io soggiogai,
> vidi tre milion d'uomini armati,
> uno ne uccisi, e imprigionaine un altro,
> né auspicii infausti, o lieti unqua curai;

nel dramma del Corradini (a. III, sc. 1.a), Cesare incita i soldati alla battaglia col ricordo medesimo: « voi che espugnaste ottocento città, soggiogaste trecento « nazioni, domaste tre milioni di combattenti, dovete vincere ancora per l'amore « di Cesare ». Una critica frettolosa potrebbe concludere che il secondo scrittore ha imitato il primo; ma, appunto perché frettolosa, prenderebbe abbaglio. Entrambi leggevano nel § XV della vita di Giulio Cesare scritta da Plutarco: « in « men di dieci anni che guerreggiò contra' Franzesi, vinse di forza oltre ad ot« tocento città, e soggiogò trecento nazioni, e trovandosi a fronte in piú volte di « tre milioni di combattenti, ne tagliò un milione, e prigionieri altri e tanti ne « prese » (*Le vite parallele di* PLUTARCO *volgarizzate da* MARCELLO ADRIANI *il giovane*, vol. IV, Firenze, Le Monnier, 1863).

per lo più, pedestri, slavati e disadorni, mentre la prosa del Corradini è schietta, limpida, elegante e vigorosa ad un tempo, ben altra è la larghezza della tela sulla quale il nostro giovane scrittore ha voluto e saputo intessere le epiche vicende della vita di Cesare. Egli non si è limitato, come fece il Conti e come fecero il Voltaire e l'Alfieri (non dico lo Shakespeare, poichè, se l'azione della sua tragedia manca degli antecedenti, si prolunga però fino alla completa rovina dei congiurati sui campi di Filippi), a drammatizzare gli ultimi momenti dell'eroe, ma lo ha accompagnato dal giorno in cui varcò il Rubicone sino alle idi di marzo, dal primo momento della sua grande contesa con Pompeo sino a quello della sua morte nella Curia del Magno. Sicché possiamo ben dire che il Corradini per primo (e questo è il suo merito principale e la miglior prova della felice indipendenza del suo ingegno) ha rappresentato veramente il dramma di Cesare in tutta la sua complessità e vastità.

Alla quale ardua impresa egli si accinse, come appare evidente a chiunque legga o rilegga, insiem col lavoro suo, le memorie dell'età cesariana, dopo un minuto, coscienzioso, profondo studio delle fonti storiche e dopo una lunga meditazione sui fatti che vi si trovan narrati. Non solo egli tolse da esse, come era, non pur naturale, ma necessario, la materia del dramma; non solo ne trasse linee e colori per la dipintura dei diversi caratteri e sopra tutto per la figurazione artistica della persona di Cesare; ma anche ne derivò particolari motivi episodici e sfumature, diciamo così, ornamentali. Io non posso qui e non voglio, sia perchè dovrei allungare di troppo il presente articolo, sia perché sarebbe indagine eccessivamente minuziosa e non altrettanto utile, sceverare ad uno ad uno tutti gli elementi storici del dramma del Corradini e additare singolarmente tutte le immagini, le frasi, le espressioni, le azioni che provengono, non dalla fantasia dell'autore, sibbene dalla tradizione e dalle testimonianze degli antichi scrittori. Ma addurre di ciò qualche esempio gioverà, senza dubbio, a fare intendere il carattere generale dell'opera e a determinare con esattezza quali furono i criteri artistici da cui fu guidato il Corradini nella composizione dell'opera stessa.

Nella scena quarta dell'atto primo Asinio Pollione, aggirandosi fra i soldati, racconta che, mentre, su una carretta tirata da due muli, egli andava con Cesare alla volta di Rimini, Cesare si addormentò; poi, ad un tratto, mandò un gemito e, svegliatosi, disse: « — Ho sognato una cosa « nefanda, Asinio! — Che cosa?, domando io. — Di congiungermi con « mia madre! — ». Riferisce poi l'interpretazione che egli diede del sogno: « io gli ho spiegato che la madre era Roma, la quale avrebbe con« cepito nuova grandezza di lui ». Quindi lo indica ai soldati, dritto sul ponte del Rubicone e combattuto da discordanti pensieri: « Guardatelo « laggiù sul ponte, come sta immobile e meditabondo tra le alte fiaccole « che gli illuminano la via di Roma! Dice ora: — Siamo sempre in « tempo a tornare indietro; ma se passiamo quel ponticello, di quanti « mali non saremo cagione e quale sarà il giudizio dei posteri? ».

Tutto ciò deriva da Plutarco e da Svetonio, ad un tempo: il primo dei quali attesta che, alle rive del Rubicone, Cesare rimase perplesso e discorse de' suoi dubbi « co' compagni presenti in andando, tra' quali era « Asinio Pollione; facendo ragione di quanti mali saria cagione agli uo- « mini il passaggio di questo fiume, e quanto ne parlerieno i posteri..... « E raccontasi che la notte innanzi a questo passaggio fece un sogno ne- « fando: parveli d'essersi accoppiato con illecita congiunzione con la « madre » (1); e il secondo, a proposito del passaggio medesimo, scrive: « considerando che gran cosa egli si metteva a fare, voltosi indietro disse « a quegli, che gli erano d'intorno, ancora siamo noi a tempo a tornare « a dietro, ma passato che noi avremo questo ponticello, ci converrà spe- « dire ogni cosa con le armi » (2).

Nel secondo atto il Corradini ci presenta il Senato romano, prima audacemente ostile a Cesare che vien dichiarato nemico della patria, poi percosso da un immenso spavento quando giungono le notizie del rapido e trionfale avvicinarsi di lui. Tuttavia, i Padri sperano ancora in Pompeo; e un senatore gli domanda quali forze egli abbia da opporre al suo formidabile avversario.

POMPEO.

Le due legioni di Capua; piú le leve daranno trentamila coscritti.

SECONDO SENATORE.

Allora ci hai traditi davvero, o Pompeo, perché mentre dicevi che tutto era pronto, ci hai lasciati inermi contro il ribelle!

FAONIO.

Batti ora col piè la terra e vediamo se sorgono i soldati!

POMPEO

levandosi.

Ebbene, sorgeranno sí, purché mi seguiate fuori di Roma e, se occorre, anche d'Italia. Che gridate voi? Temistocle pure ordinò agli Ateniesi di cercare la patria sulle navi, ed io vi so dire che non i luoghi e le mura danno ai valentuomini forza e libertà, sibbene i valentuomini le hanno da sé medesimi, ovunque si trovino.

E Appiano alessandrino racconta: « Favonio beffando Pompeo disse, per- « cuoti la terra col piede, acciò che tu cavi l'esercito di sotto terra. Al « quale Pompeo rispose, voi haverete esercito, e qualunque altra cosa, se « mi seguirete, e se non vi curate lasciar Roma, e ancora l'Italia biso- « gnando: percioche non stimo, che le Provincie o le proprie case fac-

(1) *Vita di Cesare*, § XXXII.

(2) *Le vite de' dodici Cesari di* GAIO SVETONIO TRANQUILLO *tradotte in lingua toscana per* M. PAOLO DEL ROSSO *cittadino fiorentino*, Firenze, Ducci, 1829, vol. I, p. 55.

« ciano gli huomini virtuosi o liberi, ma con aiutarsi vivamente in ogni « luogo si vince e acquistasi honore a se medesimo, e salute e gloria alla « patria » (1).

Nel medesimo atto, dopo che Cesare è già penetrato in Senato e ha imposto ad Antonio d'impadronirsi del tesoro pubblico, v'è un fiero dibattito fra Antonio stesso che vuole eseguire l'ordine dell'imperatore e Metello che vuole ad ogni costo impedirglielo. Cesare tranquillamente vi assiste; ma, infine, irritato dalla troppo lunga resistenza del giovane tribuno che minaccia di far correre il popolo con la sua voce, prorompe terribile: « E io ti farò ammazzare, o giovane! E non sai tu che a me « è più difficile dirlo che farlo? ». Non diversamente si esprime Plutarco; il quale, narrando l'opposizione di Metello, dice che Cesare minacciò di morte il tribuno « e soggiunse in ultimo: Or non sai, o gio- « vane, che questo è piú malagevole a dirsi che a farsi da me? » (2).

Nella prima scena dell'atto terzo siamo a Farsaglia e assistiamo all'urto dei soldati di Cesare che gridano « Venere vincitrice! » e dei soldati di Pompeo che invocano « Ercole invitto! » (3). L'imperatore si aggira fra i combattenti, si avanza nelle prime file, esorta, ammonisce, incoraggia i suoi fedeli legionari.

Soldati di Cesare

si avanzano, ma un istante vacillano, s'arrestano e un alfiere si volta per fuggire.

Cesare

gli è sopra e l'afferra per il collo.

Là è il nemico, alfiere!

Lo spinge contro il nemico.

Qui abbiamo drammaticamente rappresentato un aneddoto della vita di Cesare di cui si ha il ricordo nell'opera di Valerio Massimo: « In Affrica « ancora combattendo coi Pompeiani, prese per la gola quello che por- « tava l'insegna della legione Marzia, che stava tuttavia per mettersi in « fuga, e storcendogli il collo lo rivoltò verso i nemici, e mostrandognene « con la mano, gli disse: Dove vuoi tu andare? colà sono nimici » (4).

Mentre la battaglia imperversa, il centurione Cassio Sceva

giunge da sinistra frenetico di furore guerresco, orribilmente ferito.

---

(1) *Historia delle guerre civili de' Romani di* Appiano Alessandrino, *parte seconda tradotta da* M. Alessandro Braccio *secretario fiorentino e di nuovo corretta e riveduta,* Verona, MDCCXXX, lib. II, p. 106.

(2) *Vita di Cesare,* § XXXV.

(3) Anche questo particolare è storico, poiché afferma Appiano che « Cesare « chiamò in ajuto Venere Vittrice; e Pompeo Ercole invitto » (lib. II, p. 134).

(4) *Detti e fatti memorabili tradotti da* Giorgio Dati, Milano, Bettoni, 1826, lib. III, cap. 2.°

CESARE.

Tu hai fatto il tuo dovere, centurione Sceva.

SCEVA.

Non ancora, imperatore. Piccola impresa fu sbaragliare i cavalieri romani. Comandami.

CESARE.

Il tuo occhio sanguina e la tua coscia e la tua spalla!

SCEVA.

Buoni ho ancora un occhio e una coscia e una spalla per altri colpi!

CESARE.

Il tuo nome è segnato, o Cassio Sceva!

SCEVA

Vittoria, Cesare! *via da destra.*

Anche questo breve episodio, che serve mirabilmente a mostrare quali indomabili guerrieri si educassero alla scuola di Cesare, non fu immaginato dal Corradini ma gli fu offerto dalla tradizione storica. Plutarco, infatti, racconta che Cassio Sceva « nella giornata di Durazzo avendo per« duto per colpo di freccia l'occhio, e con un pilo la spalla forata, e con « altro lo stinco dall'uno all'altro canto passato, dopo aver ricevuti nello « scudo cento trenta colpi di dardi, chiamava i nemici con sembianza di « rendersi *ecc.* » (1).

Poco prima di essere ucciso, Cesare espone in questa forma il suo gran disegno politico: « è mio pensiero guerreggiare i Parti e soggioga« tili, passare per l'Ircania al mar Caspio e alle montagne del Caucaso; « e conquistare il reame del Ponto per entrare poi nella Scizia, e dopo « aver corso sopra le nazioni vicine de' germani e la Germania stessa, « tornare per la Gallia in Italia, congiungendo in giro l'impero romano, « sicché da tutte le parti sia terminato dal grande oceano » (2). Qui è esattamente riferito, possiam dir parola per parola, salvo leggerissime modificazioni, ciò che scrive Plutarco dei progetti accarezzati da Cesare: « L'apparecchio e 'l pensier suo era di guerreggiare contra ' Parti, e « soggiogatigli, passar per l'Ircania al mar Caspio e al monte Caucaso, « e conquistare il reame di Ponto per entrare poi nella Scitia, e dopo « aver corso sopra le nazioni vicine de' Germani e la Germania stessa, « tornare per la Francia in Italia, e congiugnere in giro l'imperio ro« mano, sì che da tutte le bande fusse dal grand'Oceano terminato » (3).

Il Corradini, adunque, come resulta chiarissimo dagli esempi addotti, fece, a un di presso, per il suo *Giulio Cesare* quel medesimo che Ga-

---

(1) *Vita di Cesare*, § XVI. (2) A. V, sc. 13.a

(3) *Vita di Cesare*, § LVIII.

briele D'Annunzio per la sua *Francesca* e si comportò rispetto alle fonti classiche su per giù nella maniera stessa che il D'Annunzio rispetto alle medievali. Più sobrio e più misurato di questo nelle appropriazioni letterali, e più di lui sollecito di dar nuova forma e nuovo atteggiamento alle scritture che gli servivan di guida e di modello, sempre però soggiacque alla immediata inspirazione degli storici e talvolta non esitò neppur egli a trascriverne le parole senza introdurvi nessun sostanziale cambiamento. Ora, il fatto che due scrittori, lavorando contemporaneamente e indipendentemente l'uno dall'altro a due drammi di argomento storico, si tennero stretti con tanta fedeltà ai testi dell'età antica e dell'età medievale è un fatto oltremodo caratteristico e degno di molta considerazione, come segno di un metodo e indice di una tendenza che ha già prodotto in queste due recenti tragedie, e sarà certo per produrre anche in seguito, ottimi e salutari effetti. Troppe volte si era presa la storia più come pretesto che come ragion vera ed intima dell'opera d'arte, e si era creduto, una volta scelto l'argomento e racimolati alla peggio pochi e scarni elementi di cui non si poteva assolutamente fare a meno, di abbandonarsi alla fantasia, di ridurre il proprio lavoro a uno sforzo e, quasi direi, a un giuoco d'immaginazione, d'inventare di sana pianta discorsi, situazioni, caratteri. Così facendo, si poteva, senza dubbio, dar prova di un fertile ingegno e di una tal quale virtuosità creatrice che sarebbe ingiusto disprezzare, ma si dava anche sicuro indizio di una assoluta deficienza di senso storico che è giustissima cosa trovar biasimevole e ridicola. Ora par che si cominci ad intendere avere la storia, nella sua nuda, semplice e schietta realtà, una imperitura bellezza, e non occorrere fronzoli immaginari e immaginari adornamenti retorici dove i fatti parlano con così potente parola al cuore e all'immaginazione nostra, e non essere punto necessario valersi eccessivamente delle proprie facoltà inventive per rendere grandi ed interessanti uomini ed avvenimenti che hanno grandezza in sè medesimi e che da secoli e secoli suscitano un gigantesco interesse. Non è più, insomma, l'artificio che si sovrappone alla storia e la adultera e la snatura con le sue libertà capricciose e con i suoi inopportuni travestimenti. È invece la storia stessa che diventa arte.

IRENEO SANESI.

1. EMILIO BERTANA. — *Vittorio Alfieri studiato nella vita, nel pensiero e nell'arte.* Con lettere e documenti inediti, ritratti e facsimili. — Torino, Loescher, 1902 (pp. VII-547, 8.º).
2. ERNESTO MASI. — *Asti e gli Alfieri nei ricordi della villa di San Martino.* — Firenze, Barbèra, 1903 (pp. XXV-609, 4.º).

I. Del libro del Bertana e della tesi alla quale s'informa intorno al carattere dell'Alfieri, e del ricco e vario materiale di ricerche ed osservazioni che presenta, molti hanno già discorso in riviste letterarie e in gior-

nali quotidiani: onde non è qui il caso di riferirne minutamente il contenuto. Tanto più che tra' pregi di quel libro, oltre l'erudizione e l'ingegnosità, è anche una forma di scrivere nitida e vivace, per la quale sarà letto con facilità e piacere da ogni persona colta. Io voglio piuttosto manifestare alcune obiezioni che mi son sorte in mente così intorno alla costruzione del libro, come intorno all'esecuzione di alcune delle sue parti. All'autore, che ha cervello ipercritico, riuscirà meglio gradito che s'insista su questo lato critico, anziché nel ripetere, ed in modo necessariamente abbreviato e incompleto, ciò ch'egli ha detto da sé, ed assai bene.

Ed ecco la prima obiezione.

Che cosa è stato l'Alfieri? Un uomo d'azione (militare, statista, congiurato), ovvero un pensatore (filosofo, storico, politico, etc.), ovvero un poeta? o tutte tre queste cose insieme e a gara? Non è dubbio che la ragione per la quale egli è passato alla storia sta tutta, o quasi tutta, nella sua qualità di *poeta*. Senza la fase poetica della sua vita, dell'Alfieri non si parlerebbe più di quanto si faccia di tanti altri piccoli personaggi, che viaggiarono, amarono, presero parte col pensiero e col sentimento agli avvenimenti del loro tempo, nella seconda metà del secolo XVIII, e furono non men di lui di spiriti caldi e bizzarri. Un libro, dunque, intorno all'Alfieri, che si propone di studiarlo nella *vita*, nel *pensiero* e nell'*arte*, dovrebbe dare importanza preponderante alla terza di queste tre cose; o, meglio, essendo opportunamente l'arte menzionata in ultimo luogo, concepire lo studio delle due prime quale preparazione a fare intendere l'arte, che dovrebbe costituire il nodo o punto essenziale del libro. A questo disegno, che pur sembra il solo logico e naturale, l'opera del Bertana non risponde. Basta osservarne l'indice, e si vede subito che dodici capitoli sui venti dell'intero, ossia più della metà delle pagine del volume, sono consacrati alla *vita*: tre capitoli, cioè un altro centinaio di pagine, al *pensiero*, e quattro capitoli soltanto, cioè un centinaio e mezzo di pagine, all'*arte*. E lasciando stare questi rilievi statistici e tenendo anche conto del sacrificio che l'autore ci confessa di aver dovuto compiere per ragioni editoriali e tipografiche di molte pagine dell'ultima parte, la mancanza di proporzione e di giusta correlazione della parte biografica col resto appare ben più notevole quando dall'esterno si passa all'interno dell'opera. La vita materiale ed estrinseca di un poeta, in una monografia complessiva intorno a lui, in tanto interessa in quanto contribuisce a spiegare la genesi della sua opera. Ma il Bertana discute a lungo, ed in ispeciali capitoli, delle condizioni economiche dell'Alfieri e della donazione da lui fatta alla sorella, e di tutte le vicende del suo lungo amore e compagnia con la contessa d'Albany, e di altri simili particolari, che non servono a spiegare l'opera poetica alfieriana, e dei quali infatti il critico non ha poi occasione di valersi a tale scopo. A che dunque tanta insistenza? Non è stato le mille volte detto e ridetto che tra l'uomo e il poeta non c'è legame necessario? che la funzione ideale del poeta non s'identifica con la sfera della vita dell'uomo reale? O forse c'è qui il sottinteso, che fa-

cendo il processo all'uomo si fa il processo al poeta? Il Bertana stesso osserva nell'epilogo (p. [illegible]) « Che importa l'uomo imperfetto, ch'è morto, mentre vive nella tradizione, ne' canti de' poeti, nella riconoscenza de' posteri, quell'uomo ideale di cui l'Alfieri — primo poeta di sè stesso — diede all'Italia, se non la piena reale incarnazione, la visione poetica? » D'accordo: che importa? Ma non le pare che a Lei stesso, caro Bertana, importi un po' troppo, se ci si sofferma così a lungo e così tardi si risolve a varcar finalmente la soglia della stanza dov'è l'*uomo ideale*, dov'è il *pensiero* e l'*arte* di Vittorio Alfieri?

Se non che, anche nei capitoli sul pensiero e sull'arte continua questa spinta iniziale, questa tendenza alquanto sofistica a guardare con predilezione alle cose esterne, *a ciò ch'è morto*, in cambio di affisar lo sguardo nel perpetuamente vivo. Si leggano i capitoli sull'opera letteraria dell'Alfieri. Si apprende da essi qual concetto l'Alfieri avesse della tragedia e delle regole tragiche; vi si prova che conobbe alcune tragedie francesi e ne risentì l'influsso; si esaminano specialmente le sue relazioni col Voltaire; si enumerano i generi di argomenti e di personaggi che l'Alfieri predilesse; si fanno tante altre minute considerazioni; ma, e la poesia? Quale fu la vena, grande o tenue, che fece dell'Alfieri un poeta? Qualcosa se ne accenna nella parte che concerne la lirica alferiana, in cui ben si nota l'originalità di lui pur attraverso l'imitazione petrarchesca. Ma questa originalità conveniva mettere in rilievo negli studî delle tragedie, scoprendola attraverso i pregiudizi di scuola, gl'influssi francesi, i ghiribizzi individuali dell'autore. Invece il Bertana evita o sfiora appena tale problema, come distratto e curioso di altro. Sarebbe quasi desiderabile che ora, dopo essersi liberato col volume di cui parliamo di tutte le questioni estrinseche intorno all'Alfieri, il Bertana passasse a studiare l'Alfieri vero e proprio, ossia la sua *mente di poeta*. È chiaro che bisogna pur spiegare per quali ragioni l'Alfieri potè esercitare sugli spiriti l'azione che esercitò, e perchè a noi stessi, moderni, egli potrà far, sì, l'impressione di un poeta più o meno imperfetto, ma non mai farà quella di un freddo imitatore, o di un retore e di un declamatore artificioso.

Al detto proverbiale che « non vi è grand'uomo pel suo cameriere » l'Hegel aggiunse l'arguta postilla che ciò accade « non perchè il grand'uomo non sia grand'uomo, ma perchè il cameriere è cameriere » (1). Vale a dire, il cameriere guarda soltanto all'uomo quotidiano, con le sue miserie e debolezze; ma la storia dell'arte e del pensiero guarda all'uomo ideale. Pure, anche l'uomo quotidiano può avere il suo interesse; anche il punto di vista del cameriere è degno di considerazione, secondo l'altro più vecchio detto del *humani nihil a me alienum puto*. Oltre il punto di vista dello storico e dell'arte e della scienza, c'è quello del biografo, dello storico della vita pratica. Noi vogliamo conoscere gli uomini sotto tutti gli aspetti, e maggior curiosità ci destano quelli di essi che sono usciti dalla

(1) *Phänomenologie des Geistes* (ediz. di J. Schulze, Berlino, 1832), p. 502.

volgare schiera. Di qui i tanti libri sui poeti, gli artisti, i filosofi, gli uomini di Stato guardati nella loro vita privata ed intima: su Balzac *intime*, su Victor Hugo *intime*, su Napoleone o su Bismarck *intimes*. E la maggior parte del volume del Bertàna vuol darci appunto un Alfieri *intime*. Anche chi è costretto a fare le riserve su esposte intorno al libro considerato in relazione con la storia letteraria, deve riconoscere che la ricerca meramente biografica ha la sua ragion d'essere.

Ma, restringendoci a questa sola parte del suo libro, come il Bertana l'ha poi eseguita? Ha mantenuto in tutto le promesse della prefazione, in cui dichiara di non voler fare « nè un panegirico nè una requisitoria », ma « uno studio onestamente sincero e coscienzioso »? Malgrado le buone intenzioni e l'onestà e la coscienziosità sua, di cui nessuno dubita, non si è egli lasciato prender la mano dalla tesi e non è scivolato nella requisitoria? — Qui cade la seconda delle mie obiezioni.

Io ho letto qua e là parecchie controcritiche, che mi son parse assai giuste alle critiche particolari del Bertana della veridicità e moralità dell'Alfieri. Ed altre osservazioni spicciole potrei venire aggiungendo da mia parte, che non so se siano state già messe innanzi da altri. Ad esempio: il Bertana afferma che il racconto che l'Alfieri fa della sua conversione letteraria è condotto in modo da produrre un colpo di scena: l'Alfieri non era tanto ignorante quanto si volle far credere, e, anche negli anni di dissipazione, qualcosa lesse e studiò. Sia pure: ma con ciò non si ferisce nè punto nè poco la veridicità dell'Alfieri. Se esagerazione c'è nel suo modo di presentar il racconto, essa nasce da una illusione ben naturale: dall'importanza che ognun di noi suole attribuire a certi momenti critici della propria vita, che sembrano distaccare quasi con un abisso la vita seguente dalla precedente. Sono *hiatus*, sono salti che non rispondono pienamente alla realtà: pure noi li sentiamo così, e siamo sinceri nel parlare in quei casi di *coups de foudre*. Ancora. L'Alfieri, nel raccontare il duello che ebbe con l'inglese Ligonier accenna ad una ferita da lui riportata all'avambraccio: ma, osserva il Bertana, l'ambasciatore sardo, conte Scarnafigi, dal quale l'Alfieri si recò dopo l'avventura forse per attirarsene la protezione, scrive alla sua corte che i due avversarii avevano « ferraillé sans se faire aucune blessure ». Dunque, l'Alfieri ha mentito? Ora, qual meraviglia che l'Alfieri non parlasse all'ambasciatore del suo re della ferita per non aggravar il suo caso, o che quegli ne tacesse pel medesimo motivo? E perchè poi l'Alfieri avrebbe, nell'autobiografia, inventata la ferita? E un duello, provocato da grave cagione, poteva finire senza qualche po' di sangue? — L'Alfieri racconta, nell'autobiografia, la terribile malattia da cui fu assalito in Alsazia nell'agosto del 1787, e come ad « infermità mortale » vi accenna in una lettera scritta, appena convalescente, al Bianchi, il 15 settembre di quell'anno. Se non che, in una lettera del 20 settembre alla sorella, ne parla come di cosa « più noiosa che pericolosa ». « Ecco qua un di que' casi — scrive il Bertana — in cui è difficile, anzi impossibile, metter l'Alfieri d'accordo

con sè stesso, e saper da lui la verità » (p. 109). È davvero impossibile o difficile? Che cosa di più ovvio che l'Alfieri, scrivendo alla sorella, attenuasse il male, per non spaventarla senza alcuna utilità? non si fa così da tutti, tutti i giorni? — Ma più spesso il disaccordo col Bertana nasce, non tanto da ciò ch'egli dice, quanto dal tono col quale lo dice, e che fa supporre ch'egli abbia scoperto grandi falle nella opinione corrente intorno all'Alfieri, quando le cose, più o meno, restano, anche secondo il Bertana, allo stato di prima. Il capitolo VII concerne la forza volitiva dell'Alfieri, ed è intonato polemicamente: il Bertana mostra che l'Alfieri fu talvolta debole e cedette alle passioni e che la sua volontà urtò contro ostacoli ed ebbe delle sconfitte, e che trionfò a poco a poco; ma pur conclude che l'Alfieri ebbe volontà robusta e vittoriosa. Contro chi dunque si rivolge la polemica? Contro gli sciocchi che avevano immaginato l'Alfieri come una macchina volitiva, senza oscillazioni e senza debolezze? E valeva la pena di confutar costoro? Volontà forte è appunto volontà che lotta e vince; e, si sa, nelle guerre se ne danno e se ne pigliano. Nel capitolo concernente gli amori tra il poeta e la Contessa d'Albany, si mettono in luce alcuni tradimenti, o velleità di tradimenti, che l'Alfieri avrebbe fatto alla Contessa durante i lunghi anni della loro relazione e si batte sull'osservazione che, con l'andar di questi, l'amore per l'Albany dovè mutar carattere e trasformarsi in amicizia. Ma chi s'era mai immaginato che l'Alfieri, « allacciato per sempre da un degno amore », fosse perciò diventato insensibile, corazzato contro ogni assalto e tentazione di due begli occhi e di un dolce riso? e che cosa c'è da meravigliarsi che l'amore col corso degli anni mutasse carattere? Non ha l'amore passione una base fisiologica, che con gli anni muta, onde diversamente si colorano gli affetti? Ma al disopra di queste mutazioni restò costante fino alla morte il legame dell'Alfieri con l'Albany, legame di amicizia, di fiducia, di ricordi, di gratitudine, di reciproco sostegno: e ciò il Bertana non contesta. Il Bertana osserva che l'Alfieri, misogallo, non prese le armi durante la guerra delle Alpi, sostenuta dal vecchio Piemonte contro i Francesi, che evitò di aver noie da questi quando vennero in Italia e simili. Ma s'era dato mai l'Alfieri, o altri l'aveva tenuto, per un uomo di guerra o per un assetato di martirio? — L'Alfieri scrisse ch'egli si reputava uno degli uomini meno bugiardi che avesse conosciuto, e nella autobiografia confessò che forse non avrebbe avuto il coraggio o l'indiscrezione di dir di sè tutto il vero, pur non scendendo alla « viltà di dir cosa che vera non fosse ». Comenta il Bertana: « L'avvertimento è importante: l'autore prometteva di dirci bensì il vero, non di raccontarcelo tutto; e si sa bene che ad alterare o a falsare l'imagine morale di un uomo basta nasconderne qualche tratto, anche se altre parti di esso spiccano in piena luce » (p. 6). Che cosa vuol dir ciò? Che le autobiografie (come del resto qualunque altro scritto o documento) bisogna leggerle *cum grano salis*? O l'altra verità, anche incontestabile e incontestata, che, per quanto abbondino documenti intorno ad un individuo, per quanto

egli ci parli a lungo di sè e si proponga di non ingannarci, la vita di un individuo ci è sempre nota assai *all' ingrosso* e *con molte lacune?* Questa verità avrei anzi desiderato che il Bertana avesse tenuta più ferma e di continuo innanzi agli occhi. Se pure essa lo avrebbe rafforzato nel suo scetticismo intorno a qualche sentimento e intenzione dell'Alfieri, lo avrebbe anche reso in altri casi più restio a gridare alla contradizione o a sospettare il male dove forse non è altro che *insufficienza di notizie*. Quante volte ognuno di noi, che fa mestiere di critico storico, nel rileggere qualche lettera da lui scritta, non si è fermato a riflettere, che, se su di essa si esercitasse un giorno la critica storica, questa vi scoprirebbe fatti e combinazioni del tutto inesistenti; e ciò per la semplice ragione che ogni documento ha molti *sottintesi*, la maggior parte dei quali va perduta pei posteri! Allorchè si tratta di giudicare di azioni e di sentimenti e d'intenzioni buone e cattive, bisogna procedere con la massima delicatezza; e dove non si ha sicurezza del vero, è meglio tacere, anzichè accumulare dubbii, che pigliano di necessità l'aria d'insinuazioni e sospetti maligni.

Del resto, io debbo confessare che, ammettendo come buone molte osservazioni del Bertana e per accertati i fatti da lui addotti, non mi pare che, in ogni caso, dalle sue pagine la figura dell'Alfieri esca assai diversa da quella che prima si conosceva. È allungato alquanto l'elenco delle sue umane debolezze; ma è allungata alquanto anche la documentazione delle sue molte virtù: lealtà, sentimento di amicizia, sincerità, e così via. Peccato che il Bertana abbia usato nell'esposizione un ingiustificabile tono ostile verso il suo biografato; ma fortuna (e merito suo) che coi fatti e documenti che riferisce, ci metta in grado di far la critica di quella esagerata intonazione. Come abbiamo detto di sopra che, sbarazzato il terreno dalle questioni estrinseche, il Bertana ora potrebbe darci uno studio vero e proprio sull'Alfieri nella sua originalità di *poeta*; così diciamo ora che egli stesso, dopo aver fatto con tanta valentia l'*advocatus diaboli* di tutto ciò che si poteva escogitare per saggiare la resistenza della riputazione morale dell'Alfieri, potrebbe darci, svampate le esagerazioni, un ritratto dell'Alfieri *uomo* nella sua realtà. Questo ritratto sarà meglio documentato, ma non dissimigliante, io credo, dall'Alfieri tradizionale (1).

II. Il volume del Masi, come quello del Bertana, prova che anche in Italia si pubblicano ormai libri che alla diligente preparazione erudita uniscono una forma d'esposizione elegante e piacevole. Era questo il desiderato di cinquant'anni fa, del tempo delle *Lettere critiche* del Bonghi; ora il desiderio è diventato in gran parte realtà: le abitudini accademiche appaiono nell'odierna nostra letteratura soltanto per eccezione. C'è senza

---

(1) Questa recensione era già composta, quando sono stati pubblicati gli articoli di VITTORIO CIAN (in *Fanfulla della domenica*, gennaio e febbraio 1903), che sottopongono a minuto esame il volume del Bertana. Io lascio tal quale il mio scritto, lieto di essere quasi in tutto d'accordo col valente critico.

dubbio il pericolo opposto, che la forma caschi nel comune e triviale e trascurato; ma ciò non s'applica al caso di uno scrittore come Ernesto Masi, il quale potrebbe servir di modello per la correttezza e sobrietà del dire. Ed io ho sempre creduto che il Masi goda di assai minor fama di quanta egli ne merita; egli, autore di una serie di libri di storia politica e letteraria davvero eccellenti, letterato pieno di gusto e storico pieno di buon senso, acuto ed equilibrato; scrittore, che sa sempre ciò che vuol dire, e lo dice nettamente; conferenziere dei pochissimi che sanno fondere la serietà con la popolarità e mirare ad un effetto educativo sulle menti. Quando io penso alla reverenza che ha circondato e circonda scrittorelli di saggi tisicuzzi, in cui un'ideuccia è affogata in un mare di parole, e alla relativa minor valutazione di un autore che ha nel suo bagaglio libri come la monografia sull'Albergati Capacelli, gli studii sulla società del secolo XVIII, gli studii sul teatro italiano dello stesso periodo, le monografie storiche su Carlo Alberto e su tanti altri personaggi e fatti del risorgimento nazionale, e che pubblica ora questo grosso volume in cui la storia generale di più secoli s'intreccia sapientemente con la storia di una famiglia, di uno scrittore, che ha un suo modo di vedere ed una sua personalità, mi domando: Da quali cause nasce tale sproporzione ed ingiustizia? Gli è forse perchè il Masi non ha cattedra e clientela di professore universitario? o perchè non suole celebrare in antecedenza ogni fatto da lui accertato o ogni idea maturata nel suo cervello, avvertendo i lettori che si tratta di cosa nuova ed originale? Che egli, insomma, paghi un po' le pene del suo buon gusto?

Il suo nuovo libro ha avuto occasione dai ricordi e documenti di casa Alfieri, raccolti nella villa di S. Martino presso Asti dall'ultimo rappresentante maschio dell'ultimo ramo superstite degli Alfieri, dal marchese Carlo Alfieri di Sostegno, morto nel 1897, e da una promessa fatta dal Masi al suo vecchio amico. Si trattava di riunire in un sol quadro un materiale alquanto disparato, e conservare insieme l'unità dell'opera; si trattava di collegare la storia di una famiglia alla storia generale d'Italia, e nel tempo stesso non lasciare scomparire la prima nella seconda, nè immeschinire la seconda facendola girare attorno alla prima. Grandi difficoltà, risolute egregiamente dal Masi, che, mentre ha ripercorso nel suo libro tutta la storia d'Italia dal primo medioevo sino ai tempi nostri, ha saputo opportunamente condensare ed accennare, o presentare il già noto con tocchi bene appropriati ed opportuni, onde non stanca mai, non mai infastidisce. Il suo libro può dividersi in quattro grandi parti. Nella prima di esse è la storia dell'Italia medievale, dalla barbarie longobardica alla costituzione del Comune, riflessa nella storia del Comune di Asti, il solo o quasi dei Comuni del Piemonte che ha il tipo del Comune italiano, di Milano e di Firenze; repubblica di mercanti, che si sviluppa, probabilmente su tradizioni romane, dal governo del Conte e poi da quello del Vescovo. La storia importantissima del Comune di Asti era stata investigata da valenti eruditi, da Quintino Sella, dal Cipolla, dal Gorrini, dal

Gabotto, e da altri: il Masi sceglie il fiore delle loro ricerche, vi aggiunge le sue, compara, connette, e trasporta questa storia dalla cerchia degli eruditi e degli scrittori locali alla conoscenza di ogni persona colta, che può ormai apprenderla come si apprende quella degli altri grandi Comuni. Mercanti erano gli Alfieri, tenitori di banche e di botteghe, ma mercanti ch'erano insieme uomini di Stato e uomini d'armi: diventarono feudatarii solo alla metà del secolo XIII, acquistando feudi come ogni ricco mercante ed uomo libero di Comune poteva. Gli Alfieri appaiono tra i consoli e le altre autorità del Comune; Guglielmo, Errico, Ogerio Alfieri sono tra i personaggi più notevoli di quel periodo di storia: l'ultimo sulla fine del secolo XIII è il cronista e il compilatore del codice dei diritti del Comune. La seconda parte va dalla trasformazione del Comune in Signoria, con Roberto d'Angiò, coi Visconti, con gli Orléans, fino a che nel 1531 viene da Carlo V ceduto a sua cognata Beatrice di Portogallo, consorte di Carlo III duca di Savoia, e fa parte ormai del dominio dei Savoia. La sorte della famiglia Alfieri simboleggia in questo periodo la sorte del popolo italiano. L'individuo non è più il fabbro dei destini della sua patria: non si hanno più uomini politici come nel periodo precedente, ma mercatanti, dottori, santi, personaggi che esprimono variamente la civiltà italiana persistente attraverso la decadenza della vita politica, e la rinunzia all'autonomia di governo. Il rassodamento e l'estensione del principato dei Savoia valse almeno ad adoperare tante forze gagliarde, a formare dei soldati e dei ministri, fedeli servitori della Corona, il cui concetto della Patria si fondeva col concetto del Re. La terza parte del volume ci fa sfilare i maggiori uomini di casa Alfieri, che servirono la monarchia di Savoia: la servirono nelle sue poco scrupolose imprese del secolo XVII, come quel Catalano Alfieri, che fu strumento e vittima del colpo di mano tentato dal duca Carlo Emmanuele II contro la libertà genovese; la servirono nelle più gloriose guerre del secolo seguente, sino alla bella e degna difesa contro la Francia nella guerra delle Alpi, dove erano al campo molti degli Alfieri, e tra di essi Roberto Girolamo e suo figlio Carlo Emmanuele, del ramo dei marchesi di S. Martino e Sostegno. Gli altri due rami della famiglia, quello dei conti di Cortemilia e quello dei conti di Migliano e Castagnola, si estinguevano circa quel tempo: il primo con Vittorio Alfieri, il secondo col padrigno dell'Alfieri, terzo marito di sua madre Monica Maillard. La virtù del vecchio Piemonte, del Piemonte precedente alla rivoluzione francese, è stata illustrata non solo dai ricordi del D'Azeglio, ma da più ampie pubblicazioni, come son quelle del Costa de Beauregard e del Berti. Ad esse si aggiungono ora le pagine del Masi. Nelle quali risplende di luce purissima la virtù femminile, rappresentata, fra le altre, dalle soavi figure di Luigia di San Marzano, moglie di Roberto Girolamo, e di Carlotta Melania Duchi, moglie di Carlo Emmanuele. Le loro lettere ai figliuoli e ai mariti, i loro ricordi, i loro testamenti, che il Masi pubblica e comenta, mostrano una tale, per così dire, compattezza morale, una tale fusione salda di sentimenti familiari, reli-

giosi e patriottici, da dover commuovere gli animi al rimpianto e da far chiedere, come il Masi chiede con altri, che cosa la società moderna abbia sostituito a quei potenti organismi, a quelle granitiche formazioni morali. Ma l'ammirazione può stare (o io m'inganno) anche senza il rimpianto. Anche la vita moderna ha, o può avere, la sua alta moralità e il suo semplice eroismo, ma, naturalmente, su basi diverse. E le basi diverse le ha poste la storia, che non consente l'antica semplicistica fede nel re, nel Dio dei padri, nelle idee tradizionali, ed impedisce la persistenza e il rinserrarsi in quella breve cerchia di vita familiare e di classe, che era una volta possibile. Ciò ch'è passato, non si restaura; il problema è di viver bene il presente. Razionalismo, cosmopolitismo, socialismo, sono non parole ma fatti, e coi fatti bisogna fare i conti, non già deplorare che sieno sorti. Io ammiro gli uomini del vecchio Piemonte; ma come si fa a non aborrire le caricature di uomini all'antica, gli spasimanti della Monarchia, i teneri per una religione alla quale non credono, che sono apparsi sull'orizzonte in tempi recenti della vita italiana?

L'ultima parte del volume, il capitolo IX, che s'intitola *L'eredità politica di Vittorio Alfieri*, è dedicato alla trasformazione nazionale e liberale del Piemonte, e, narrata l'età matura della vita di Carlo Emmanuele Alfieri e la sua opera di diplomatico oppositore dell'Austria, si sofferma sul figliuolo, Cesare Alfieri, che fu il ministro del 1848 e dello Statuto albertino; e tocca brevemente del figliuolo di Cesare, il marchese Carlo, fondatore dell'*Istituto di scienze sociali di Firenze*, banditore dei principii liberali del Conte di Cavour. L'ispirazione di questo capitolo è nell'idea della monarchia liberale, e si cerca di stabilire, con buone ragioni, che tale idea fu anche quella che Vittorio Alfieri vagheggiò come conclusione pratica del suo odio per le tirannie dell'uno, dei pochi e dei molti.

Prima di chiudere questa brevissima notizia del libro del Masi, ci sia lecito richiamare l'attenzione sulle pagine (193-197) nelle quali egli espone alcune osservazioni intorno al cosiddetto « materialismo storico ». E sono, in genere, assai giuste. Per altro, il Masi osserva che i motivi ed interessi economici prevalsero non nelle epoche di grandezza civile e morale, ma in quelle di decadenza o di lotte. Io non so se gli abbia pensato che, ciò osservando, è non in contradizione, ma anzi in pieno accordo, col Marx e con gli Engels. I quali, a dirla in breve, si figuravano la storia finora svoltasi come una storia di stenti e di preoccupazioni per la vita materiale, e ad essa applicavano la loro concezione materialistica. Il che vien confermato dalla loro formula, che il comunismo avrebbe segnato il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà. Insomma, il materialismo storico avrà le sue colpe, ma neppure pei suoi creatori è stato mai un ideale di vita sociale. È stato un criterio d'interpretazione storica, e quindi anche base di esperienza per la lotta politica; non altro. L'ideale era il governo tecnico delle forze produttive socializzate, la lotta degli uomini non più tra loro ma contro la natura; il che appunto avrebbe tolto terreno alla legge del materialismo storico.

B. C.

P. R. Trojano. — *La filosofia morale e i suoi problemi fondamentali* — Torino-Napoli, Clausen e Pierro, 1902 (pp. 31, 8.°).

In questa prolusione al suo corso di filosofia morale, letta il 3 febbraio 1902 nella R. Università di Torino, l'egregio prof. Trojano ha voluto esporre le sue vedute intorno ai problemi fondamentali dell'etica della filosofia in generale.

Egli si professa seguace della filosofia « empirio-critica », che dice « saldamente instaurata fra noi » dal prof. Masci. Onde afferma che « di quello che, trascendendo i limiti d'ogni esperienza possibile, non può essere positivamente conosciuto nè in noi, nè fuor di noi, non v'ha indagine veramente scientifica ». C'è un *impenetrabile*, un *inaccessibile*; c'è un *oceano buio* di essenze prime e di valori assoluti, dal quale il pensiero, se talvolta vi *s'inabissa* con nuovi e strani modi di conoscenza (*che riescono a negare le leggi stesse della conoscenza verace*), « non può riportarne che la falsa luce che l'ha scorto ». Il noumeno, o meglio quello, dice il prof. Trojano, che s'argomenta supposto al fenomeno, non è conoscibile nè valutabile da nessuna scienza, *perchè è in sè, se è, e non è per noi*; e « la scienza nostra non può movere che da quello che è per noi, cioè appare a noi o ha un senso per noi ». Al più la metafisica, a patto che non contraddica alle leggi del pensiero logico e ai risultati del processo scientifico, può valere come un sapere meramente ipotetico.

Così l'etica è una scienza, ma empirica: non crea o fonda la morale, ma la studia e intende. Il suo oggetto non è il dovere contrapposto all'essere, come vuole Kant; ma il dovere in quanto fondato nella *natura reale* dello spirito; in quanto è un'esigenza di fatto, epperò anch'esso un fatto.

Il fatto morale fondamentale è la coscienza morale, che si manifesta nel costume, e consta di tre elementi: giudizio di bontà, sentimento di dovere o amore, e ideale morale. Ma tutti e tre questi elementi sono estremamente variabili e fra loro contradditorii, ed è evidente, che se in fondo a tutti i giudizii non si potesse scorgere un medesimo criterio di valutazione, se ogni sentimento di dovere e ogni slancio di amore non avesse le stesse radici psicologiche, se tra i diversi ideali non fosse dato di cogliere l'unità del perfetto ideale umano, la scienza empirica della morale non sarebbe possibile.

Ora, secondo il prof. Trojano, a vincere lo scetticismo morale, non è necessario che un solo postulato: quello dell'autonomia dello spirito pratico. Gli argomenti in difesa di questo postulato sono i soliti, che si ripetono da Kant in qua, e mirano a mettere in chiaro la soggettività della legge morale, come della verità, della bellezza ecc. Ma per l'A: la legge morale non scaturisce dalla natura noumenica dello spirito, anzi da quella *concreta e empirica*: non è un necessitazione razionale, ma attuale, di fatto. Il suo fondamento quindi non può esserci dato dalla metafisica. Lasciando stare ogni altra ragione, « ogni etica metafisica è essenzialmente

eteronoma e dommatica. Perchè, se il principio del bene e del dovere appartiene al mondo dei *noumeni*, dell'in se e per se, e cade però fuori l'ambito apprezzativo della coscienza e oltre i limiti della conoscibilità, esso non è un valore e non ha senso razionale per noi. Anche quando la cosa in sè, invocata per fondare la morale, fosse il fondo metafisico del nostro essere migliore, fosse, cioè, in noi, ma non per noi..... la cosa non muterebbe gran fatto; perchè d'un *quid*, che sta al di là della mia esperienza, io non colgo affatto il valore e la legittimità ».

La via maestra è dunque la ricerca empirico-psicologica: perchè solo la scienza dell'anima ci può dare il fondamento dei valori, che hanno la lor radice nell'anima. Essa, è vero, non può giungere che al fatto, al dato soggettivo; ma, già si è detto, il dovere non può essere che un fatto; e la sola oggettivà che si può legittimamente reclamare, non è che l'universalità del soggettivo.

Ora la psicologia non trova nell'anima che tre attività: l'intelletto, il volere e il sentimento. Il fondamento del bene non può essere l'intelletto, perchè questo conosce, ma non valuta, e se v'ha un giudizio di bontà, egli è che il predicato *buono* o *non buono* si riduce a traduzione in linguaggio d'idee di ciò che in sè è una valutazione vissuta, extraintellettiva. L'intelletto è bensì il determinatore dell'utile, che consistendo nell'adattamento di mezzi a fini, si fonda sul principio di causalità. Onde *un'etica razionalistica non potrebbe essere che essenzialmente utilitaria.*

Nè può chiamarsi il volere a render ragione del bene: il bene non è bene perchè è voluto, ma è voluto perchè è bene.

Non resta dunque che il sentimento, se non si vuole uscire dallo spirito, e negare l'autonomia di questo. E il sentimento, infatti, è quell'attività che, presa come base delle determinazioni etiche, s'accorda meglio con cotesto principio capitale dell'autonomia dello spirito: in quanto esso è ciò che vi ha di più intimo nello spirito e di veramente soggettivo, e come il lato vissuto di ogni fenomeno psichico. Noi possiamo oggettivare le idee e le azioni, così da considerarle come non più nostre: le une come imparate, le altre come coatte; ma i nostri sentimenti sono nostri, perchè li viviamo. Il tuo cuore, dice Schiller, sei tu stesso.

In questo più interno recesso dell'anima « si genera immediatamente la valutazione, ossia l'approvazione o la disapprovazione... Ogni concetto e ogni predicato di valore o di bontà si può da ultimo riportare a una valutazione del sentimento, a una convenienza delle cose cogl'interessi del soggetto: è una rappresentazione di sentimento ».

Il sentimento, adunque, è la prima radice del bene: ma quale sentimento? V'è il sentimento di dolore, che s'accompagna con la tendenza nello stato d'impedimento e d'insoddisfazione che è origine di quella; v'è il sentimento di piacere, corrispondente allo stato di libera espansione e di attuale soddisfazione; e v'è il sentimento di calma, della greca ἀλυπία, onde si rivela quello stato di tregua proprio della avvenuta soddisfazione e dell'armonia di tutte le tendenze.

Ora il dolore non è certamente bene. Il piacere, d'altra parte, « può essere nocivo; è necessariamente breve e intermittente; decade ad ogni istante; il suo elevamento all'intensità primitiva, anzi la sua stessa apparizione, suppone il riposo e il più delle volte il dolore; e, prolungandosi, stucca. V'ha tendenze, la cui funzionalità e soddisfazione normale non si rivela mai nel piacere, e solo il loro impedimento o la loro insoddisfazione nel dolore ». E il piacere poi ha, quando si prova, un significato eccezionale e critico. *Può anche mancare, e l'ente stare e sentirsi bene.* Il vero fine, il vero bene è dunque la calma: la liberazione dal dolore. All'edonismo bisogna sostituire l'*alipismo.*

La calma è anche bene morale. Infatti « dove tutto è calmo, anche la coscienza morale è serena », e se si ricerca il senso di tutte le virtù, di tutti gli istituti morali, di ogni ideale, di ogni movimento storico, anzi *il senso di tutto il mondo dello spirito umano* « si troverà che in fondo a tutto è come uno spirito o un sospiro o un conato di pace ».

Queste, riassunte brevemente, ma con scrupolosa fedeltà, le dottrine annunziate dal prof. Trojano inaugurando il suo insegnamento universitario. L'A. ne ha discorso col calore di sentimento che viene dalla convinzione di dir cosa vera e nuova, e dalla lunga meditazione di un soggetto al quale si sono rivolti studi speciali. E la forma della esposizione avrà certamente conferito a conciliare gli animi degli uditori con le stesse dottrine; le quali però a noi che le esaminiamo, lontani dal luogo e dall'ora solenne, con la mente tranquilla del critico che ricerca unicamente al di là della forma la nuda sostanza, non paiono in tutto accettabili.

Senza contrapporre una tesi ad un'altra, scendiamo sul terreno stesso dell'A. e vediamo in primo luogo in che si distingua questo alipismo dal vecchio edonismo, che egli esplicitamente rifiuta. Egli osserva finamente, che lo stesso piacere non ci muove se non in quanto la rappresentazione di esso *punge* verso di esso; rompe cioè lo stato di calma in cui ci troviamo, e ci turba determinando il desiderio di rientrare nella calma. Sicchè il motivo è sempre il dolore, nel quale mutasi lo stesso piacere in quanto non è posseduto: e la fuga del dolore è quindi il fine delle nostre determinazioni. Ma tutto questo non mi pare che distrugga il carattere edonistico della dottrina: sarà l'edonismo di Epicuro e non l'edonismo di Aristippo; ma è sempre edonismo. Ammettiamo pure la teoria meramente psicologica della triplicità delle forme emotive, ammettiamo che ci sia un piacere che non sia calma e una calma che non sia piacere; resta sempre che la calma come il piacere è il contrario del dolore, o almeno uno stato essenzialmente ed assolutamente diverso: e che perciò l'alipista come l'edonista non potrà accettare una legge morale che imponga un dovere anche se doloroso; e trarrà, come l'edonista, ogni criterio di condotta dal benessere da conseguire. Che importa che il piacere come fruito sia quietivo invece che motivo? Nè anche la calma goduta muove: tutt'altro! È la rappresentazione della calma, la quale non

goduta punge, ed attira a sé turbandoci e ingenerando in noi il dolore, che può sospingerci all'azione; non la calma in quanto fruita, come puro benessere, come vero piacere distinto da quel falso piacere, che, desiderato, si mescola alle punture dolorose del desiderio. In questo, calma e piacere sono perfettamente identici: questo anzi è il colorito psicologico di ogni finalità, che muove assetando di sè, di una sete — s'intende — che, come tutte le seti di questo mondo, non può riuscire piacevole. Ma bisogna notare che questo riflesso psichico è una conseguenza del fine, non può scambiarsi col fine stesso. C'è tale riflesso doloroso, perchè c'è il fine: ma questo non dipende da quello, nè tanto meno può con quello identificarsi, e contrapporsi in questo modo al piacere.

Ma il dolore non si fugge, se non c'è l'esperienza d'uno stato diverso che riesca — come dire? — più piacevole. Anche ai guai si sa che si finisce col tempo per fare il callo. O la calma si è sperimentata come più aggradevole del dolore: e noi potremo tendere verso l'*alipia*, o non si è sperimentata come tale, e la tendenza è impossibile; e l'alipismo diventa inconcepibile. Ma se la calma apparisce gradevole e attira come tale, quello che ci attira veramente non è lo stato della calma, ma quel certo grado di piacere che in tale stato si assapora. Sicchè, in fondo, calma e piacere non sono poi due forme emotive tanto diverse quanto il prof. Troiano sostiene. Egli stesso, mentre si adopera a chiarire le differenze della calma dal piacere, è tradito dal suo stesso linguaggio: « Dallo stesso stato di calma, egli dice, non si cerca d'uscire, che quando la calma sia già turbata dal desiderio acuto di stati *più intensamente gradevoli*, e non per altro che per rientrare nella calma » (p. 27). Donde si scorge che lo stato di calma precedente al moto dell'anima è uno stato *gradevole*, e quello seguente, nient'altro che uno stato *più gradevole*, che infine il motivo non è che quel di *più* di gradimento. Così il prof. Troiano, tornando a determinare la calma, ci dice che essa « consiste in un ineffabile senso di tranquillità e di soddisfazione, senza tripudi e senza difetti, quali tutti conosciamo, per *grata* esperienza » (ivi). Ora sostituite alle parole *gradevole* e *grata* la parola *piacevole* (come si può benissimo, senza mutare menomamente il pensiero espresso) e vi trovate innanzi in petto e in persona il signor Edonismo.

Tutta la novità, senza che l'A. se ne accorga, si riduce, se io non m'inganno, a novità di parole. Se invece del termine ἀλυπία, trovato in Platone e in Aristotile (1) col significato di privazione del dolore, ma non adoperato mai dagli edonisti greci come termine tecnico d'una forma di sentimento, l'A. avesse prescelto quello più comune di ἀταραξία, esprimente per l'appunto quella pace e serenità dell'animo imperturbato che è per

---

(1) PLAT., *Ax.*, 371 D e ARIST., *Rhet.*, I, 5. 15. Platone adopera nel senso di ἀλυπία il neutro τὸ ἄλυπον (*Rep.*, 585 A). Vedi il *Greek-english Lexikon* di LIDDELL e SCOTT, *s. v.*

l'A. la *calma*, egli forse si sarebbe avvisto che una concezione identica alla sua, fin dal IV secolo a. C., l'aveva avuta un edonista noto veramente *lippis et tonsoribus:* Epicuro. Quella che Epicuro diceva ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία (1) corrisponde appuntino a quello stato di *soddisfazione* di cui ci parla il prof. Trojano, e che si prova « quando tutte le nostre tendenze sono armonicamente pacificate ». Anche Epicuro pone nel desiderio della calma la molla d'ogni nostro operare; e dice chiaramente: ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν (2). E in questa conquista della tranquillità mediante la liberazione dal dolore vede l'estremo d'ogni grandezza dei piaceri: ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν, ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις (3); *maximam voluptatem illam habemus*, dice l'epicureo di Cicerone (4), *quae percipitur omni dolore detracto:* ossia quello stato che Cicerone stesso, quasi traducendo il termine prescelto dal prof. Trojano, dice, per esprimere il pensiero del suo epicureo, *indolentia;* e gli interpreti tedeschi della dottrina di Epicuro dicono *Schmerzlosigkeit* (5). Nè può dirsi che Epicuro ammetta accanto a questo piacere negativo anche il positivo come fine dell'uomo. Ἅπαντα πράττομεν, come s'è visto, per cotesto piacere (6).

Una sola è la differenza tra Epicuro e l'A.; nè, francamente, essa è a vantaggio di questo. Epicuro riconosce in questa παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις un' ἡδονή, come s'è visto; laddove il prof. Trojano si sforza di contrapporre la sua alipia al piacere. Egli fa per ciò o vorrebbe fare dell'alipia uno stato puramente negativo *(senza tripudi e senza difetti)*, distinto assolutamente così dal dolore come dal piacere, laddove non parve ad Epicuro, come già ad Aristippo, che potesse ammettersi uno stato medio tra i due opposti poli del sentimento *(non placuit Epicuro medium esse quiddam inter dolorem et voluptatem);* e tenne per fermo che, scacciata col cibo e la bevanda la fame e la sete, *ipsa detractio molestiae consecutionem affert voluptatis*, e in generale, *in omni re doloris amotio successionem efficit voluptatis* (7). Epicuro, insomma, ha il merito di chiamar le cose coi lor propri nomi. La dottrina, del resto, è sostanzialmente identica.

---

(1) Diog. L., X, 128. (2) Diog. L., X, 128. (3) Diog. L., X, 139.

(4) *De fin.*, I, 11, 37. *Summa voluptas est, ut Epicuro placet, nihil dolere.* Ivi, I, 11, 39.

(5) Vedi p. es. Hegel, *Gesch. d. Philos.* (Berlin, 1833), II, 505.

(6) E se questo luogo non bastasse, la lettera a Meneceo parla chiaro: Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς τῶν ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν... ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ τὴν ψυχὴν συνείροντες. Diog. L., X, 131. È noto che l'autenticità della lett. a Meneceo come di quella ad Erodoto è fuori di ogni contestazione. Vedi Giussani, *Studi lucrez.*, Torino, 1896, pag. XXIX.

(7) Cic., *De fin.*, I, 11, 37 e 38. Cfr. su questo punto le giuste osservazioni del Guyau nel suo bel libro, *La morale d'Épicure*, Paris, 1878, chap. IV.

Certo, non può non recar meraviglia veder risorgere a tanto intervallo di tempo, dopo il cristianesimo e dopo Kant, l'epicureismo raccomandato alla moderna filosofia empirio-critica e confortato da accurate analisi psicologiche. Ma chi non sta alle parole, non può negare che effettivamente nel tentativo del prof. Trojano si tratti della risurrezione di tale che pareva un morto quatriduano.

Eppure, se io non prendo un abbaglio, è il prof. Trojano stesso che giudica manchevole l'edonismo, o aliptismo che sia, alla fondazione di una morale qualsiasi. Ed eccone le prove. Dopo aver parlato dell'eccellenza edonistica della calma sulle altre forme emotive, e avere quindi considerato la calma come bene nel solo e mero significato psicologico, egli si domanda: « Ma la calma è *anche* bene morale? » (1), e riconosce pertanto che tra bene edonistico e bene morale si deve fare una distinzione: riconosce apertamente che un concetto non si può ridurre all'altro. E ancora più apertamente lo riconosce dove accennando all'intimità del sentimento, dice: « I miei sentimenti sono miei, perchè li vivo; *e se essi sono morali*, io sono veramente e intimamente buono » (2) confessando così che i sentimenti possono essere anche moralmente cattivi, e che la bontà quindi è estranea alla natura del sentimento. Il che significa ammettere che l'edonismo è una concezione puramente psicologica (o meglio, *economica*) ma non una concezione morale.

Inoltre: come risponde l'A. alla domanda testè riferita: è la calma anche bene morale? Risponde: « Certo, se bene morale è l'armonica esplicazione della natura totale dell'essere umano, o più propriamente il sentimento di quest'intima pace e armonia ». Cioè: la calma è bene morale, se bene morale è appunto questa calma. Ma, dopo essersi lasciato andare a questa frase, l'A. torna a confessare l'assoluta insufficienza etica del suo edonismo, aggiungendo: « Dove tutto è calmo, anche la coscienza morale è serena »; rilevando cioè una concomitanza, nè sempre vera nè molto significativa, che come concomitanza è il riconoscimento della diversità, ossia della dualità irriducibile di calma e coscienza morale; perchè non c'è concomitanza senza almeno *due* cose che concomitino.

Quando infine l'A. si riduce, come era necessario alla sua tesi, ad affermare l'identità del bene morale con la calma, e proclama poeticamente che in fondo a ogni virtù, a ogni istituto morale ecc. è come uno spirito o un sospiro o un conato di pace, egli riproduce ancora puramente e semplicemente la posizione dell'*antico* edonismo, epicureo o non epicureo, che, non potendo per amor del piacere negar la morale, non la morale, in fondo, riduceva al piacere, ma questo a quella; affermando che vero piacere è quello che ci è dato dalla coscienza morale. L'edonismo moderno, almeno, giovandosi della teoria della evoluzione, distribuisce i piaceri sopra una scala di sviluppo, ponendo il piacere meramente organico sul primo gradino, e il morale sull'ultimo, o sur uno

---

(1) Pag. 27. (2) Pag. 25.

degli ultimi (1). Ma l'antico, senza andar coll'analisi tanto per le lunghe, negava addirittura, come fa il prof. Trojano, il piacere immorale o amorale, e tutto lo restringeva immediatamente a quello morale: avendo quindi buon giuoco (in apparenza) a farne tutta una cosa col bene etico. Ma contro cotesta posizione sta un'osservazione di Kant, che a nessun edonista moderno è riuscito di smontare; nè riuscirà certamente a nessuno dei futuri. Rivolgendosi specialmente ad Epicuro, nella Dialettica della *Critica della R. pratica* egli nota, che fondare la morale sul piacere perchè il vero piacere è quello che ci dà la coscienza del bene operare, è un circolo vizioso: giacchè bisogna prima essere virtuosi, perchè la coscienza di questa ci rechi piacere (2). Il piacere è una conseguenza della coscienza morale; non viceversa. Il piacere di una coscienza immorale sarebbe piuttosto prodotto dal male che dal bene operare. Il sospiro, il conato di pace è tendenza virtuosa e movimento verso l'ideale per l'uomo virtuoso e animato dall'ideale; ma pel feroce assassino, che ha distrutto in sè tutto l'umano, o non è stato uomo giammai, il sospiro è sanguinario e la pace riposta nella soddisfazione della sua efferatezza. « La buona volontà è di chi trova la sua pace nel non turbare l'altrui, anzi nel redimere, se può, altrui dal dolore, o aiutarlo fraternamente in quest'opera di redenzione » (p. 28); ma è anche buona volontà quella di chi trova la sua pace nel non turbare la pace del malvivente, la pace del ladro che sta per porre, non visto da altri, la mano sugli averi del prossimo? Buona volontà sarebbe stata quella del cardinal Federigo, se avesse preferito di non turbare la pace del povero don Abbondio? Bene è la pace e il mantenimento di essa, quando essa è bene. Ma anche la guerra talvolta è bene. Bene certamente non sarebbe, per non turbare la pace che il prof. Trojano prova nella tranquilla contemplazione di ciò che a lui par vero, non dirgli quello che par vero a me, e, forse, non solo a me.

Bene, forse, sarebbe anche soggiungere alcune considerazioni sopra parecchi altri punti che abbiamo accennati e non discussi della sua Prolusione: ma ci pare che basti quello che per ora abbiamo detto intorno all'assunto principale di essa, rimandando ad altra occasione più opportuna quello che si potrebbe ridire sovrattutto intorno ai principii, da cui il pensiero del prof. Trojano muove, senza però giungere, come s'è veduto, a rimettere a nuovo e in piedi una dottrina che, secondo noi, è tramontata per sempre.

GIOVANNI GENTILE.

(1) L'osservazione non è mia; ma del GIUSSANI, op. cit., pag. LXXX e seg.; almeno in germe.

(2) Vedi nella prefazione alla *Tugendlehre* (*Werke*, ed. Rosenkr. IX, 221) la profonda distinzione di piacere *patologico* e piacere *morale*; e anche il bel saggio sulla *Dilettazione morale* di OTTAVIO COLECCHI, nelle sue *Quistioni filosofiche*, Napoli, 1843, II, 201 e sgg.

1. Eduard Wechssler. — *Giebt es Lautgesetze?* — Halle, 1900 (nelle *Forschung. z. roman. Philol., Festgabe f. H. Suchier*, da p. 349 a p. 538, 8.º).
2. Francesco Scerbo. — *Spiritualità del linguaggio* — Firenze, tip. della *Rassegna Nazionale*, 1902 (p. 24, 8.º).

1. Lungo, dotto, lucido lavoro è quello del Wechssler sull'esistenza o meno delle *leggi fonetiche del linguaggio*, e tanto più utile in quanto è accompagnato (pp. 529-538) da una ricca bibliografia dell'agitata questione. Ed è questione di capitale importanza per la scienza del linguaggio, giacchè implica nè più nè meno che il problema della natura del linguaggio, e della sua distinzione, o della sua eventuale identificazione coi fatti fisici. I dubbii sulla validità delle leggi fonetiche cominciarono ad apparire nel campo stesso dei filologi: quelle leggi furono oggetto di discussione specialmente tra il 1876 e il 1885; e, benchè si seguiti a parlarne, talora attenuandole col nome di *regole fonetiche* o di *mutamenti fonetici* (*Lautregel* o *Lautwechsel*), sono, in teoria, molto scosse. Poco favorevole ad esse si mostra un filologo della mente di Hugo Schuchardt, dal quale il Wechssler toglie ad epigrafe del suo lavoro queste parole: « Mir schwebt eine romanische oder irgendwelche andere Lautgeschichte in der Luft, die nicht auf einer Lehre vom Lautwandel im Allgemeinen fusst ».

Noi cominciamo con una dichiarazione, ch'è poi il risultato di un nostro precedente lavoro. « Leggi fonetiche del linguaggio » ci sembra, dal punto di vista filosofico, a dirla in breve, un concetto assurdo. La *realtà* del linguaggio non è nè la parola nè il suono isolati ed astratti, ma la proposizione o composizione od organismo letterario: l'uomo produce in realtà *organismi letterarii*, non parole e suoni: sente, immagina o pensa, e parla in modo vivente e concreto: è uomo, non è vocabolario ambulante e risonante. Se dunque il linguaggio è un indivisibile atto spirituale, se l'uomo in quanto parla non è una macchina acustica, che cosa significa studiar le leggi fonetiche del linguaggio? Significa compiere l'indebito passaggio dal fatto fisico al fatto spirituale ch'è proprio del crasso materialismo: supporre che lo spirito possa ricevere le artifiziose leggi che noi imponiamo, per nostro comodo, all'astratta materia.

Ma come in tal caso i filologi sono pervenuti all'idea delle *leggi fonetiche?* Che cosa hanno osservato essi, che ha dato appicco al sorgere di un ircocervo filosofico? Ragionevole domanda, perchè quel concepimento deve pur avere una causa e rispondere a qualche esigenza. E la causa è la *grammatica empirica*, la quale, essendo rivolta al facile apprendimento delle lingue morte o vive, è costretta a tagliare arbitrariamente i prodotti linguistici in parole e suoni, e a raggruppare questi elementi, arbitrariamente ritagliati, secondo le somiglianze fonetiche e morfologiche: onde si finisce col dire (con dicitura imprecisa ed affatto antifilosofica) che le parole e i suoni si mutano e si alterano. E, peggio ancora, la costatazione di questo fatto (che non è reale, ma vien costruito da noi per comodo

didattico) si fregia superbamente del nome di *legge.* Sta bene che i grammatici compiano quelle operazioni: è il loro mestiere; ma sta male che da esse si cavi una filosofia, e si scambii la dissezione empirica con l'analisi filosofica.

Fatta questa dichiarazione, dobbiamo dire che il Wechssler, pur favorevole com'è alle leggi fonetiche, conferma in ogni punto l'esattezza della nostra critica. Egli comincia col ricordare un'osservazione dello Schuchardt, che « la tesi dell'assolutezza delle leggi fonetiche, e quella della classificabilità dei dialetti, sono strettamente congiunte tra loro ». Ed infatti, senza questo primo arbitrio grammaticale di considerare gli svariatissimi prodotti linguistici di un paese e di un'epoca o serie di epoche come *entità* costanti, e distinguibili per segni certi da altre *entità* siffatte, mancherebbe la base per una considerazione fonetica. Ma non basta: il Wechssler è costretto a porre anche la tesi dell'esistenza delle *parole isolate.* Certo, egli si rende conto di tutte le obiezioni dei linguisti in proposito; ma finisce con l'acconciarsi alla conclusione: « che *ciò che* noi parliamo sono, sì, proposizioni o manifestazioni (*Äusserungen*), ma ciò *con cui* parliamo, cioè il materiale linguistico, sono *parole* » (p. 369). L'arbitrio sta nell'immaginare che l'uomo adoperi come mezzi le parole distinte: arbitrio, che vien subito rilevato allorchè si pensa che la coscienza della parola distinta ci viene dalla grammatica empirica; per l'uomo primitivo o pregrammaticale la proposizione è un *continuum*, e per lui non esistono parole staccate quasi pietre con cui si costruisca un edifizio: esistono delle impressioni o emozioni sintetizzate ed oggettivate in una formula o proposizione. Nell'analfabeta può mancare o esser debolissima la coscienza delle parole staccate, benchè il parlare possa in lui raggiungere un alto grado di perfezione. E non basta ancora: il Wechssler deve compiere un terzo arbitrio: deve parlare dell'esistenza del *suono singolo* (*Einzellaut*). Anche qui egli si rende conto dell'impossibilità di stabilire i singoli suoni, che sono infiniti: ma si adatta al mezzo termine, che si possano stabilire dei *gruppi* o *categorie* di suoni *affini* e *considerarle* come *suoni singoli* (pp. 369-374). Il procedere affatto arbitrario è in questo luogo designato con chiarezza tale che « parole non vi appulcro ». Anzi il Sievers, al quale il Wechssler si appoggia, dice, nella sua *Phonetik*, proprio così: « Dies Verfahren ist an sich *willkürlich*, sondern *praktisch* berechtigt ». Che poi gli uomini nel parlare ed ascoltare apprendano appunto queste categorie arbitrarie o queste medie di suoni singoli, e non già ciascun suono nella sua particolare sfumatura, mi sembra un'asserzione del tutto gratuita, anzi contraddittoria.

Su queste basi, pratiche e non scientifiche, è facile constatare dei mutamenti di suoni, e cioè il triplice fenomeno della *sostituzione dei suoni* (Lautersatz), della *sparizione* (Lautschwund), e dell'*accrescimento* (Lautzuwachs). Ed è facile lo sdrucciolo a proclamarli *leggi fonetiche.* Si è compiuta così una finzione concettuale, la cui validità è dentro i limiti della finzione; ma che, trasportata in scienza pura o filosofia, non regge più.

Il Wechssler consacra gran parte della sua monografia alla ricerca delle *cause* dei mutamenti fonetici; e in questa parte abbondano le osservazioni pregevoli. Egli nega che vi sia una causa unica o comune, criticando tutte quelle finora addotte, clima, cangiamento degli organi fisiologici, variabilità della pronunzia, influenza delle nuove generazioni, comodità, maggiore o minore attività di scambio tra i popoli (§ 6). E sostiene che tante sono le cause quante le categorie di mutamenti sinora osservate, delle quali categorie enumera e studia dodici (§§ 8-19). Le prime quattro di esse, e le più importanti, sono: il mutamento della *base di articolazione*, la membratura, l'agguagliamento dei suoni prossimi, e l'agguagliamento della vocale della sillaba principale con la vocale della sillaba seguente. Prendiamo un esempio della prima categoria, di uno dei fatti osservati dall'Ascoli e dal Nigra e che il Wechssler utilizza: le variazioni subite dalla lingua romana nel passar sulle bocche dei Celti pel semplice fatto che questi erano abituati a pronunziare un'altra lingua. Il fatto sussiste: come esso si configura nella scienza filosofica del linguaggio? come questa lo comprende ed espone? Press'a poco così: si tratta (essa dirà) di una data disposizione psicologica, o psicofisiologica, dei Celti, la quale, unitasi con l'altra sopraggiunta disposizione, anche psicologica, del loro sforzo per adeguarsi alla lingua (e quindi alla psicologia) dei Romani dominatori, ebbe per conseguenza che nei loro prodotti linguistici potè esservi e si potè notare *un certo che*, più o meno comune alla generalità dei Celti, più o meno diverso dai prodotti linguistici della generalità dei Romani. La grammatica empirica invece fissa all'ingrosso quel *certo che* in alcuni (arbitrarii) gruppi di suoni, che dice essersi *mutati* nel passar dai Romani ai Celti; e chiama questi mutamenti *leggi fonetiche*. Il fatto contemplato non è sostanzialmente diverso da questo che io costruisco e adduco come esempio: — la disposizione psicologica di un geometra o di un fisico dà *un certo che* di comune alle prose di scienza geometrica e fisica, anche scritte in lingue diverse. Chi volesse togliersi questa pena potrebbe indicare le mutazioni che la sintassi (altro aggruppamento arbitrario) delle varie lingue subisce, allorchè entra in contatto non coi Romani o coi Celti, ma — col pensiero geometrico o fisico!

È assai importante la larga storia che fa il Wechssler della teoria delle leggi fonetiche nella linguistica moderna (§§ IV-V), specie della Germania, la quale ha lavorato e speculato in questo campo più di ogni altro paese. Ed è curiosa la dimostrazione che l'errore (il Wechssler dice: il merito) del concetto di leggi fonetiche risalga a Guglielmo di Humboldt, che pure vide più addentro di tutti nella natura spirituale e caratteristica del linguaggio: l'Humboldt lo esprime in una sua lettera al Bopp del 1826. Ma ciò non deve farci meraviglia, perchè l'Humboldt non portò mai ad una completa chiarezza e ad un completo sviluppo le sue geniali intuizioni: onde la persistenza o il miscuglio di elementi contradittorii. Il Wechssler mostra anche assai bene la genesi e tesse la storia di due altre idee erronee: quella del linguaggio come *organismo*, e quella della divi-

sione della storia delle lingue in *due periodi*, l'uno di formazione e l'altro di sviluppo. Il primo errore culmina nello Schleicher, il quale, sedotto dal metaforico termine di *organismo*, che l'Humboldt usava in senso idealistico, concepì la Linguistica come *scienzà naturale*. Allo Schleicher risalgono i tentativi della fisiologia del linguaggio. « La storia della dottrina dell'*organismo* in linguistica può in sostanza — dice bene il Wechssler — considerarsi come la storia di una metafora presa alla lettera e sollevata a teoria! ». Contro il secondo errore, che fu partecipato anche dall'Humboldt e dallo Steinthal, reagirono lo Scherer, il Paul, ed altri linguisti recenti. Contro le leggi fonetiche, infine, scrissero, movendo dubbii, G. Curtius, lo Schuchardt, il Benfey, ed altri molti. Alcuni vorrebbero farle valere come leggi empiriche o regole per la pratica; e s'avvicinano con ciò alla recisa negazione filosofica fatta da noi. Richiamiamo l'attenzione su questa sezione storica del lavoro del Wechssler: noi crediamo che sarebbe ormai tempo di scrivere una storia della filosofia del linguaggio nel secolo XIX, non potendo a ciò soddisfare il libro, del resto antiquato, del Benfey; e a tale storia il Wechssler reca un ottimo contributo.

E, prima di accomiatarci dalla sua monografia, vogliamo, tornando indietro, fermarci per un momento al primo capitolo di essa, in cui si espone la teoria, che l'autore accetta, sull'origine o natura del linguaggio. Questa consiste, in breve, nel riattaccare il linguaggio ai *movimenti riflessi* (Reflexbewegungen), dai quali si distinguerebbe in quanto vi si accompagna la *volontà*. Così vi sarebbero cinque classi di movimenti espressivi umani: 1°) quelli originarii dell'eccitamento interno, come l'impallidire e l'arrossire, che sono poco suscettibili di esser sottomessi alla volontà; 2°) il giuoco della fisonomia, anche difficile a dominare; 3°) i cenni o gesti, più dominabili, tanto che si parla di un linguaggio dei gesti; 4°) la lingua in senso proprio, in cui prevalgono i movimenti volontarii; e 5°) i movimenti espressivi secondarii, quali gli ottici, che dan luogo alle varie *scritture*. Il Wechssler spiega così l'origine del linguaggio. In una convivenza umana si vedono e si odono, spesso ripetuti, un dato gesto, per esempio lo scuotere del capo in segno di contrarietà, o un dato grido, p. es. di orrore: ed ecco che si fa la facile esperienza, che il medesimo segno si risveglia sempre, mediante un medesimo stato di coscienza. Alcuni, i meglio dotati, compiono il breve passo al riprodurre quel gesto o quel suono come *movimento volontario*: ed il linguaggio è nato (p. 353).

Or chi non vede che con questa teoria siamo tornati alla concezione, che pareva oltrepassata, del linguaggio come *convenzione*, o dell'*associazione* di *due* rappresentazioni, *volontariamente* collegate? E quale regresso, per questa parte, rispetto agli Herder ed agli Humboldt! No: i movimenti riflessi non han che fare col linguaggio: non sono il suo addentellato e la sua matrice. Essi seguono entrambi il linguaggio, come qualsiasi attività umana, ma non lo spiegano. Il linguaggio è potenza *rappresentativa* ed *intuitiva*: la prima volta che l'uomo forma un'*immagine*, questa immagine è già linguaggio, almeno *linguaggio interno*. E, dato il *linguag-*

gio interno, il resto si spiega facilmente: si ha tra le dita il capo del gomitolo. A tale veduta, latente nella filosofia tedesca del periodo idealistico, bisogna risalire per vincere definitivamente il naturalismo fuori luogo, che uccide ogni comprensione del linguaggio come di qualsiasi attività spirituale.

2. E salutiamo perciò con piacere il breve scritto dello Scerbo, ch'è un articolo da lui pubblicato nella *Rassegna Nazionale* di Firenze del 16 maggio 1900, frammento e saggio di più ampio lavoro. In esso è una carica a fondo contro le leggi fonetiche, contro il principio di pigrizia degli organi e di comodità, quale spiegazione dei mutamenti fonetici, contro le pretese dei linguisti di farla da fisiologi, ossia di compilare i risultati del sapere altrui in luogo di darci quelli del campo loro proprio di studii. I trattati di linguistica cominciano sovente col descrivere l'apparato della gola e della bocca: come se fossero trattati di fisiologia! E presso l'Università di Pisa fu fondato, dal Pullè, un *Gabinetto fisioglottologico*, come al Collegio di Francia un *Laboratoire de phonétique expérimentale*. Aberrazioni! Il linguaggio ha leggi spirituali e non fonetiche: non domina in esso la pigrizia o la comodità, ma tutt'al più l'economia, ch'è anche un fatto spirituale: nessun concetto utile al linguista è stato finora fornito dalla fisiologia. Il linguaggio, dice lo Scerbo ripetutamente, è opera dello spirito: l'intelligenza, la volontà, la memoria, l'attenzione, la fantasia, spiegano solo il suo prodursi.

Noi ci auguriamo che lo Scerbo continui in siffatto indirizzo e ci dia, per onore degli studii italiani, una completa monografia critica sul linguaggio. Crediamo però ch'egli farà bene a riflettere su questo punto: se le varie attività spirituali che chiama a raccolta, entrino poi davvero tutte, e in prima linea, nella produzione del linguaggio. Egli non dà sufficiente rilievo all'*intuizione* (o fantasia) come fatto spirituale primitivo, dal quale soltanto si origina il linguaggio, e che anzi è il linguaggio stesso. L'intelletto (inteso come intelletto logico) non vi ha parte essenziale: la memoria è un fatto di persistenza organica, non di produzione spirituale: la volontà può entrare nel linguaggio solo nel fatto esterno della comunicazione agli altri, ma non è un momento essenziale e costitutivo. Se lo Scerbo, come ne siamo sicuri, affinerà in questa parte i suoi pensieri, non scriverà più, come ha scritto in principio, che: « la parola qual puro segno convenzionale (se non nell'origine, certo in progresso di tempo, allorchè le primitive accezioni, massime degli elementi formali del linguaggio, si sono oscurate o dimenticate), non ha verun intimo e necessario rapporto con l'idea ». In verità, la parola non è mai segno convenzionale; e, se non era tale in principio, non può divenir tale in prosieguo, giacchè le attività spirituali non cangiano natura; ed ha sempre strettissimo rapporto con l'idea in quanto questa è *rappresentazione*, benchè non ne abbia mai nessuno con l'idea in quanto *concetto astratto*. Poniamo (tanto per intenderci) che un uomo primitivo o selvaggio designi l'apparir di un cane con la frase: *Ecco un baubau*. Questa frase linguistica non ha nessun rapporto

col concetto astratto (con la verità scientifica) del cane, ma ha bensì rapporto con le impressioni che il fatto dell'apparire del cane desta nell'organismo dell'uomo primitivo. Un uomo moderno dirà invece: *ecco un cane*. Anche questa frase non ha alcun rapporto col concetto astratto del cane, ma ha rapporto con le impressioni che il fatto desta nell'organismo dell'uomo moderno. Il quale organismo è diverso da quello del selvaggio: se, per ipotesi, il selvaggio non aveva altro linguaggio precedente, l'uomo moderno ha nella sua memoria tracce d'innumerevoli formazioni linguistiche, cioè un ricco patrimonio di rappresentazioni ed idee; onde l'appariir del cane gli deve destare eventualmente impressioni *diverse* da quelle che destava nell'uomo primitivo; e di qui la frase: *ecco un cane*, e non *ecco un baubau*. Se l'uomo dell'ipotesi fosse un naturalista, vivente tutto nella sua scienza, le impressioni della vista del cane nel suo organismo e l'espressione corrispondente potrebbero dare addirittura una frase come: « ecco un *canis familiaris* ». Le quali ultime frasi sono tanto poco convenzionali quanto è poco convenzionale ed affatto spontanea l'ipotetica frase del selvaggio. Ciò che diciamo è una semplice applicazione del profondo concetto della linguistica moderna che nel linguaggio la *creazione primitiva* (Urschöpfung) e il *parlare giornaliero*, sono una stessa cosa: sempre che si parla, si crea il linguaggio; e come ha creato l'immaginario primo uomo che ha per la prima volta parlato, così creiamo noi ogni volta, ogni momento, ripetendo all'infinito il gran miracolo.

B. C.

THEODOR LINDNER. — *Weltgeschichte seit der Völkerwanderungen in neun Bänden* — Vol. I: *Der Ursprung der byzantinischen, islamischen, abendländisch-christlichen, chinesischen und indischen Kultur.* — Stuttgart-Berlin, Cotta, 1901 (pp. xx-479, 8.°).

— Vol. II: *Niedergang der islamischen und dèr byzantinischer Kultur. Bildung der europäischen Staaten.* — Ivi, 1902 (pp. x-508, 8.°).

Germania, Francia, Inghilterra ed anche la nostra Italia, hanno veduto comparire negli ultimi decennii vaste opere storiche, storie universali e storie nazionali, storie generali e storie della letteratura e dell'arte, di cui i singoli volumi o sezioni, e talora i singoli capitoli, erano affidati ciascuno ad uno scrittore diverso, scelto secondo la sua effettiva o presunta competenza. Per quanto queste vaste imprese librarie contengano parti pregevoli, è evidente che esse sono la negazione del *libro di storia*, inteso come organismo. Esse rappresentano un burocratizzamento della storia, che, come accade spesso ad ogni burocrazia e sempre poi a quella introdotta nelle funzioni dello spirito, uccide, per amor della astratta competenza ed esattezza, la comprensione intima del vero. E leggendo quei volumi e sezioni e capitoli, che costringono a continui salti e sussulti e adattamenti, si ripensa con desiderio alle opere di storia universale sorte di getto e da una

sola anima, come quella del vecchio Schlosser, o anche come l'altra che Leopoldo Ranke ebbe la lena di scrivere nei suoi tardi anni: si desidera perfino talora il nostro bilioso e superficiale Cesare Cantù! Una storia universale o nazionale, un quadro storico di vaste proporzioni non può mai ottenersi per collaborazione. Sarebbe lo stesso che pretendere di affrescare una parete servendosi di una squadra di miniaturisti! No: una storia universale deve essere opera di un sol cervello, come qualsiasi lavoro di quelli che si dicono speciali. Il meccanismo e l'aggregato non trovano applicazione in nessuna parte del campo degli studii.

Per difendere le opere fatte col metodo della collaborazione è stato allegato ch'è impossibile che un solo uomo abbia mai quella perfetta padronanza e conoscenza della materia che si richiede per una storia universale. Ma con ciò si dovrebbe concludere semplicemente: che una storia universale è cosa impossibile!; conseguenza, che mi pare assurda. Il vero è che per scrivere una storia universale non è necessario conoscere tutta la materia nel senso degli specialisti, ma bisogna conoscerla tutta *sotto un determinato aspetto*. Si tratta in essa non già di rendere superflui i libri speciali, fornendone un estratto concentrato, ma di tracciare quelle linee fondamentali e dominanti nell'insieme, che nei libri speciali vanno perdute. Chi prende a scrivere una storia universale sa quali e quanti libri e documenti gli occorrono, e sa quali e quanti gli sono più o meno superflui. Certamente, è necessario anzitutto che anche lo scrittore di storia universale abbia senso critico, e pratica della ricerca storica, e delle sue difficoltà e limiti, e abilità di servirsi del materiale che gli occorre senza sformarlo ed esagerarlo, e capacità di far le opportune verifiche e di esercitare il controllo. Ma quando un uomo, come il prof. Lindner, che per quarant'anni ha insegnato storia ed ha dato alla letteratura storica della sua patria ricerche speciali e monografie, e che ha sempre avuto l'occhio come meta finale a scrivere una storia universale, vi presenta i primi volumi del suo lungamente meditato lavoro, sbrigarsene, come ho visto fare anche nella migliore rivista storica tedesca, con l'osservargli che per tal capitolo avrebbe potuto ancora consultare tal libro e che per tal altro avrebbe dovuto aspettare non so quale esplorazione, mi pare un modo di critica, a dire il vero, non solo ingiusto, ma addirittura puerile. Lo specialista è criticato dallo specialista: l'*Universalhistoriker* dovrebbe essere criticato solo dai suoi simili, ossia da coloro che hanno ricercato e meditato come lui i punti di connessione, le linee fondamentali della storia, o, se piace meglio, dagli specialisti, sì, ma dagli *specialisti in istoria universale*.

Detto ciò, non si aspetti che noi facciamo ora questa critica. Noi ci limitiamo per questa volta ad indicare il molto pregio dei due volumi sinora pubblicati dell'opera del Lindner, e ad indicarne il disegno: desiderosi che gl'Italiani leggano quest'opera elevata nell'intonazione, istruttiva pel suo contenuto. Le teorie storiche si sono succedute con grande rapidità nell'ultimo secolo: teorie delle *razze*, dell'ambiente geografico,

economiche, collettivistiche, individualistiche, sociologiche, e così via. Il Lindner mostra di ben conoscere questi indirizzi più o meno unilaterali, e da ciascuno spreme il meglio, ossia quel tanto di esigenza legittima che contiene, e tutto armonizza in una sua concezione, ricca di buon senso e di verità. Egli ha anzi riassunto i suoi pensieri in proposito in un volumetto intitolato: *Filosofia della storia, introduzione ad una storia universale* (1). E dobbiamo confessare che, quando questo volume ci giunse insieme col primo della *Storia*, noi guardammo con sospetto l'uno e l'altro. Libri di storia, preceduti da teorie e filosofie e dilucidazioni metodiche, somigliano a quelle opere d'arte alle quali i loro autori mandano innanzi introduzioni critiche ed esegetiche, appunto perchè la coscienza li avverte che artisticamente non si reggono sulle proprie gambe! Ma, letto il volumetto del Lindner, ci confortammo. Che *filosofia della storia!* Quel volumetto potrebbe intitolarsi: *Critica di varii pregiudizii intorno alla storia.* E si vede ch'è nato da una serie di note prese via via dall'autore per chiarire a sè stesso i concetti che gli capitava di adoprare nelle sue esposizioni storiche. Se pel filosofo esso non ha grande importanza, noi lo raccomandiamo tuttavia agli storici, ai quali potrà valere da efficace *medicina mentis.* Ad ogni modo, la storia del Lindner sta da sè, senza quel libriccino teorico (2). Non meno che da preconcetti filosofici sulla preva-

---

(1) *Geschichtsphilosophie.* Einleitung zu einer Weltgeschichte seit der Völkerwänderungen. Stuttgart, Cotta, 1901 (pp. XII-206, 8.o).

(2) Il quale — per darne qualche più minuta notizia — è diviso in dieci capitoli, con questi titoli: 1. La persistenza. 2. Il mutamento. 3. Le idee, loro origine e movimento. 4. La massa. 5. Gl'individui. I grandi uomini. 6. Popoli e nazioni. 7. I tre grandi gruppi di popoli. 8. Le attività della vita. 9. Le pretese leggi del corso storico. 10. Le cause e il modo dello svolgimento.

È chiaro che tale trattazione non è una Logica della storia, ossia una Teoria della storiografia; ma non è neppure una Filosofia della storia, ossia un'interpretazione del senso nascosto della storia, come si usava un tempo. Sarebbe impossibile trovare in essa un ordine e un sistema. È invece, come abbiamo accennato, una raccolta di discussioni di difficoltà nelle quali urta lo storico, e non sempre di difficoltà nascenti da errori filosofici, ma anche di altre che concernono fatti propriamente storici, come i caratteri delle varie razze e gruppi di popoli.

Fra le molte giuste osservazioni che il volumetto contiene notiamo nel cap. VII la critica delle tante corbellerie che si son dette sul preteso invecchiarsi delle razze e dei popoli; nel cap. VIII, quella delle teorie storiche false o unilaterali, dalla filosofia ecclesiastico-universalistica del medioevo fino alla recentissima del materialismo economico: il Lindner considera queste teorie esse stesse come « dei pezzi di storia »; nel cap. IX la critica del sistema del Lamprecht; nel cap. X le osservazioni sulla questione del *progresso,* inteso come *fatto.*

Dal punto di vista strettamente filosofico, si potrebbe muovere qualche obiezione. Ad esempio, il dire che la storia consiste in *persistenza* e *variazione,* non sembra esatto: nella storia tutto è storia, ossia tutto è in variazione: niente è immutabile. Si dirà: è immutabile la natura umana. Sì, certo; ma appunto perchè questa è un'astrazione. Ma forse il Lindner intende la *persistenza* in un

lenza di questo o quello dei cosiddetti *fattori storici*, il Lindner è privo di preconcetti nazionali e religiosi, germanici, europei o cristiani, come si può vedere dalla sua trattazione delle invasioni barbariche, del mondo orientale, del cristianesimo e dell'islamismo. Ed è libero da preconcetti scolastici: la storia dei popoli e delle classi e quella degli individui, la storia dei costumi, delle letterature e delle arti e quella delle azioni politiche, non sono considerate l'una divisa dall'altra, o alternate, o subordinate, ma così come si presentano nella realtà, fuse tutte in un'unica massa. « Non c'è se non una sola storia — egli dice — che non si può anatomicamente sezionare in storia politica o sociale o della coltura. La storia è differenziazione universale, e chi vuol abbracciarla nel suo intero deve seguire il processo totale ».

Alla equilibrata concezione del mondo umano, degli ideali e del valore della vita, il Lindner è giunto dunque con una critica di pregiudizi: ma, a nostro parere, vi è giunto. Nel raccontare la storia egli ha sembianza nè trista nè lieta; e nel lettore s'ingenera il sentimento della drammaticità ed incidentalità e complessità della storia. Perchè cadde l'impero romano? O cercatori delle *cause uniche*, rassegnatevi: l'esposizione del Lindner non vi rivelerà la causa unica di quello stranissimo sfacelo. Ed enumererà almeno tutte le cause singole? O uomini che volete saper tutto, rassegnatevi a posseder la storia come un vecchio panno, pieno di buchi. E la storia passata ci dice almeno nei suoi tratti essenziali quale sarà la storia futura? O amatori di profezie, o voi che leggete i libri per riconfortarvi nella sicurezza che non vi saranno più nè rivoluzioni, nè guerre, nè stragi, nè pestilenze, nè carestie, nè eruzioni, nè terremoti, nè regressi, nè guai troppo grossi (almeno vostra vita durante!), ascoltate una semplice parola sapiente: « La storia ci sta innanzi come un dramma del quale vediamo ora il primo atto, ma di cui ci è ignoto l'ulteriore svolgimento ». Noi sappiamo ciò che *dobbiamo* fare: ce lo dice in modo indubbio la nostra coscienza d'uomini. E basta: la storia non è un istituto di assicurazione!

Il Lindner ha cominciato la sua opera dalle invasioni barbariche: in quel tempo si ruppe la continuità con la vita antica, e il ritorno alla (frammentaria) tradizione della civiltà antica è anch'essa un fatto della storia moderna. Il primo volume, dopo un'introduzione su l'*Impero romano e i Germani*, è diviso in quattro libri: 1°) l'impero bizantino, 2°) l'Islam, 3°) l'Occidente, 4°) la Cina e l'India. Il secondo volume espone

---

senso affatto empirico e relativo, e in questo caso non c'è luogo ad obiezione. Egualmente, il Lindner dice che i cosiddetti fattori storici sono essi stessi prodotti della storia. Ma per fattori storici o s'intendono momenti *ideali* (ad es., il fattore intellettuale, il fattore etico, etc.), e in questo senso non si può dire ch'essi sieno *prodotti* della storia, della quale anzi sono *presupposti*, o s'intendono *gruppi di fatti* empiricamente distinti, come le istituzioni giuridiche, politiche, economiche, le classi, etc., e in tal caso è giusto dire che sono essi stessi prodotti storici. Il Lindner sembra intenderli in questo secondo senso, empirico.

anche in quattro libri: 1°) la decadenza del mondo islamico; 2°) il mondo bizantino e le Crociate; 3°) l'impero tedesco e il papato; 4°) gli Stati occidentali d'Europa. Il terzo volume descriverà nel suo insieme la civiltà medievale e il sorger in mezzo ad essa, tra le lotte di monarchia imperiale e monarchia papale, dalla nuova forza della storia moderna, la borghesia.

Allorchè sarà pubblicato questo terzo volume, riassumeremo pei nostri lettori il quadro disegnato dal Lindner dello svolgimento storico dell'intero medioevo. Fin da ora diciamo che la sua narrazione ci è sembrata delle più soddisfacenti, com'è delle più ordinate, limpide e vivaci che ci sia capitato di leggere negli ultimi anni.

B. C.

MARIO MORASSO. — *L'imperialismo artistico.* — Torino, Fratelli Bocca, 1903 (pp. 354 in 16.°).

Forse basterebbe riprodurre un periodo scelto opportunamente tra quelli che si succedono per le pagine di questo libro, per dare un'idea sufficiente del contenuto e della forma di esso. Ma ne verrebbe un giudizio che a qualcuno potrebbe apparire o ingiusto o ingiustificato; epperò è necessario accennare almeno il concetto principale del libro, con qualche breve commento.

Il signor Morasso, adunque, è persuaso che « numerosi e loquaci sono oggi i critici, innumerabili e diverse le critiche, ma una vera critica d'arte, scientificamente costruita con i metodi e sui dati che rinnovarono tutti gli studi, non esiste ancora, come manca del pari una teoria generale del fenomeno artistico che corrisponda ai requisiti del pensiero moderno.... Oggi non si sa e non si può criticare più in fatto di arte, perchè si ignora la nozione della bellezza ». Il signor Morasso, insomma, ci vuole insegnare l'arte della critica artistica, e perciò prima di tutto una dottrina, o meglio la vera dottrina del bello.

Quindi incomincia dal definire — e non si capisce perchè dia in nota questa definizione — il concetto del bello. « La bellezza, egli ci fa sapere, non è ciò che è bello o che non è brutto — distinzioni e antagonismi scolastici questi omai fuori uso; — la bellezza è la funzione in atto delle attività sociali esplicantisi nell'arte, la bellezza è ciò che separa l'arte dalla scienza, dalla religione, ecc. ». Dunque (bene attenti!) bello e brutto non si distinguono più; e il signor Morasso non vede perchè si debbano distinguere. — Ma, allora, anche il brutto è bello; e anche del brutto si può ripetere la definizione del bello? E se per lo stesso A. la bellezza è *l'essenza, il contenuto dell'atto e del fatto artistico*, o, come noi diremmo più brevemente, dell'arte, anche il brutto è essenza dell'arte; e la critica non distinguerà più l'arte, da ciò che vorrebbe essere e non è arte. E se non distinguo più il bello dal brutto, ossia l'arte dalla non-arte, perchè e come distinguere l'arte dalla religione, dalla scienza ecc.? Ma il signor

Morasso, da quel fortunato scolaro che è del Nietzsche (e dico fortunato, perchè, a sentir lui, non c'è che lui che abbia inteso Nietzsche; sicchè non saprei proprio se sono in diritto di ritenerlo scolaro, anzi scolaro fortunato e privilegiato del Nietzsche) non ammette i valori dello spirito, ossia le categorie; almeno, come il suo maestro, dice e crede di non ammetterle: e forse vuol dire che non ammette il particolar contenuto che ordinariamente noi poveri scolastici attribuiamo a cotesti valori, preferendo così egli come lo sciagurato filosofo di Zarathustra, di attribuirgliene un altro: infatti ci ha anche lui il suo bravo ideale artistico (l'imperialismo!), ossia il suo bello, non identico, m'immagino, agli altri ideali e alla negazione di ogni ideale; come concepiva anche il Nietzsche un bene al di là del bene e del male, ossia al di là del criterio comune di giudicare del bene e del male.

Ma il nostro signor Morasso abbandona presto il suo indifferentismo estetico della teoria, che troviamo formulata in una nota della prima pagina, e poi un'altra volta affermata nell'esposizione delle idee estetiche del Nietzsche, che vien fatta nell'ultimo capitolo del libro; ed entra nella storia, nella storia filosofica dell'arte per determinare la nozione della bellezza nei tre grandi tipi di civiltà, pei quali, secondo lui, corre e ricorre il genere umano; e nella storia è naturalmente costretto a passare dall'astratta generalità del bello alla posizione di determinati ideali artistici concreti. Non so se s'accorga del risorgere che fa qui quel povero antagonismo del bello e del brutto, che era stato poco prima così crudelmente abbattuto, come roba scolastica; certo, a lui pare che in ogni epoca storica un dato gruppo sociale, il dominante, abbia una comune concezione della bellezza, che è senza dubbio un bello particolare, sebbene egli si compiaccia di chiamarla concezione *obbiettiva*, e *naturale* « al di là del bello e del brutto » (p. 8). Ma è lo stesso signor Morasso che dice: « nello stesso tempo e anche nello stesso ambiente possono coesistere due e talvolta anche più concezioni della bellezza, con diversa diffusione e lottanti fra loro per superarsi; il critico dopo averle specificate e definite ne accetterà una e si avranno così le grandi divisioni, i grandi partiti estetici, come vi sono i grandi partiti filosofici, politici, morali » (p. 8). Così il signor Morasso appartiene al partito imperialistico dell'arte; e rimarrà tanto al di qua del bello e del brutto da approvare l'arte che è prodotta dal suo partito e disapprovare, credo bene, l'arte prodotta nel campo de' partiti avversi.

I tipi di civiltà sono tre: una civiltà barbara, servile, *inferiore;* una civiltà dominante, militare, *superiore;* e una civiltà di transizione, mercantile, marinara, borghese, *intermedia.* A ogni tipo di civiltà corrispondono naturalmente idealità politiche, morali, scientifiche, religiose, e anche estetiche particolari. Quindi c'è un'arte della civiltà dominante, un'arte della civiltà servile, e una della mercantile. E come oggi siamo in una epoca di transizione dalla servile alla dominante, si fa strada sempre più la politica della civiltà superiore, l'imperialismo; e all'imperialismo poli-

tico corrisponde l'imperialismo artistico affermantesi nelle più recenti opere di maggior valore: nel *poema eroico*, ossia nella *Canzone di Garibaldi* del D'Annunzio; nel romanzo politico moderno; nella tragedia dello stesso D'Annunzio e nella macchina (già, anche nella macchina, il *monumento moderno!*). Manca ancora il grande quadro *illustrativo*, raffigurante l'eroismo, o comunicante lo slancio mistico, mancandone ancora « la necessità e la possibilità » (p. 261); ma c'è la tendenza.

Ora, è inutile descrivere tutti i ghirigori tracciati dal signor Morasso intorno a questo suo schema di teoria, com'egli dice, dell'arte per il dominio. Qua e là non mancano osservazioni pregevoli e cose ben dette, tra i molti discorsi nebulosi e le infinite stranezze superbe della loro stessa stranezza. È inutile seguire il signor Morasso nelle sue elucubrazioni estetiche, perchè, francamente, il principio da cui muove e che bisognerebbe prima di tutto accogliere, riesce addirittura inconcepibile. Secondo questo principio la scienza (le idealità scientifiche) della civiltà dominante, non sarebbe la scienza della civiltà servile, nè della mercantile: e che cosa sarebbe? Così l'arte dei servi non sarebbe l'arte dei dominatori: ma, che cosa sarebbe dunque? Altro che al di là del bello e del brutto! Questo mi pare invece un al di qua di *un* bello e di *un* brutto: per cui tutta la bellezza che il signor Morasso vede nella *Canzone di Garibaldi*, perchè egli prosegue l'ideale dell'arte per il dominio, è altrettanta bruttezza se si guarda col criterio della civiltà inferiore. Ma allora che bellezza è questa? È bellezza o bruttezza? — O vorrà il sig. Morasso trincerarsi dietro la tesi del relativismo estetico? E io sarei più relativista di lui: perchè la bellezza non è relativa soltanto, com'egli vuole, a un dato gruppo sociale in un dato periodo storico, ma a una data fantasia individuale in un momento del tempo e in un punto dello spazio; nè è possibile apprezzamento verace d'opera artistica, che non presupponga riprodotta quella individuale condizione psicologica, onde l'opera proruppe nella fantasia creatrice. Ma che per ciò? Non è sempre possibile teoricamente una tale riproduzione dell'altrui nella nostra psicologia, e quindi il riconoscimento della bellezza che rifulge in ognuna delle più disparate forme artistiche? E che razza di critico è quell'imperialista che non vede la bellezza dell'arte servile? E se l'arte è arte per tutti, che differenze sono quelle che il sig. Morasso ci vorrebbe far ammettere? Tanto varrebbe, poichè l'A. fa corrispondere ai singoli tipi di civiltà anche determinate idealità scientifiche, aver la faccia di sostenere che per l'imperialista due più due faccian cinque: proprio così, al di là del vero e del falso, in quel suo tipo di civiltà che crea a sè nella sua più eroica affermazione di sè il *Wille zur Macht*.

No: noi poveri schiavi non giungeremo mai a tanto; e se questa è la scienza moderna, ci contenteremo sempre dell'antica, a costo di esser calpestati dagli eroi. Con la nostra almeno si capisce qualche cosa!

G. G.

Elena Luzzatto. — *Il pensiero pedagogico nell'Émile di Jean Jacques Rousseau.* — Venezia, Visentini, 1902 (pp. 156 in 8°, estr. dall'*Ateneo Veneto*, an. XXV).

È una tesi di laurea; ma dimostra vigore e maturità d'intelligenza, attitudine agli studi speculativi e una certa preparazione speciale alla trattazione dell'argomento, che non è facile. Non si potrà consentire nella tesi principale del libro, nè in parecchi punti particolari, ma è un libro che si fa leggere anche per la forma spigliata, vivace e chiara — che è pregio rarissimo nei lavori italiani di filosofia: un libro che fa onore alla signorina che l'ha scritto. E forse gli errori e le inesattezze, che si notano, derivano piuttosto dalla scuola in cui il libro nacque e a cui attinge con fedeltà, anzi con entusiasmo le idee direttive dottrinali e storiche, che da difetto d'ingegno o di studii proprio dell'autrice.

L'errore capitale consiste nello studiare e valutare l'*Emilio* confrontandolo con la *Scienza dell'educazione*, con la *Psicologia come scienza positiva* e con le altre opere del prof. Ardigò. Donde la tesi: che il Rousseau non fu nè un filosofo, nè uno psicologo; e quindi non potè riuscire nemmeno un pedagogista; tesi che va corretta evidentemente così: il Rousseau non fu nè un filosofo nè uno psicologo, come vorrebbe oggi l'Ardigò; e quindi non potè essere nè anche un pedagogista come l'Ardigò. La quale tesi, così corretta, è tanto ovvia che non occorrerebbe neppure enunciarla, nonchè dimostrarla.

« Rousseau nè ha dato la scienza dell'educazione, nè l'avrebbe potuto. Non lo permettevano nè il tempo in cui visse, nè le sue personali qualità » (p. 56). E perchè? Perchè la pedagogia, ossia la pedagogia seguita dalla signorina Luzzatto, è una scienza sperimentale, che misura l'altezza dei ragazzi, il peso, la nutrizione, la conformazione organica, istituisce speciali gabinetti, compila registri, segue le variazioni del bambino, prova i metodi di educazione, ecc. E di questi studi al tempo del Rousseau non se ne parlava nemmeno. Alcune scienze sussidiarie non erano nate ancora, altre movevano allora i primi passi. Al Rousseau poi individualmente mancavano le qualità che ne avrebbero potuto fare l'instauratore della scienza pedagogica. Gli faceva difetto la conoscenza dell'infanzia e la cultura scientifica anche relativamente al tempo suo; e per di più gli mancava il senso critico, lo spirito d'osservazione, la prudenza del generalizzare.

Ma tutto ciò, purtroppo, è più affermato che provato, e qualche prova che si adduce, non è veramente significativa. Così se si vuol dimostrare la mancanza di cultura scientifica, la ricerca si restringe alla sola psicologia, la quale, nota giustamente l'A., « non può accontentarsi del posto di scienza ausiliaria, ma, fino ad un certo punto, si compenetra con la pedagogia » (p. 67). Solamente fino ad un certo punto? A chi scrive pare che si compenetri proprio interamente, se s'intende a dovere. Ma, cercando di determinare la somma delle cognizioni psicologiche del Rous-

seau, l'A. ricerca le dottrine esplicitamente trattate o affermate. Ora, in un libro dell'indole dell'*Emilio* una tale ricerca naturalmente non può approdare che a scarsi risultati. Senonchè nella scienza più della trattazione valgono i principii, ora appena accennati e quasi dissimulati in brevi espressioni (è del Rousseau la verissima sentenza che l'*air scientifique tue la science* (1)), ora presupposti come logico fondamento dei consigli e delle avvertenze pedagogiche: appunto quelle *verità di dettaglio* che la stessa A. non può fare a meno di raccogliere (p. 142 e sg.), sebbene le infilzi l'una dopo l'altra come tanti beccafichi allo spiedo. Se le avesse meglio considerate, forse avrebbe scorto in alcune di esse le più profonde e importanti dottrine psicologiche.

Neppure quelle teorie, che nell'*Emilio* sono esplicitamente e nettamente formulate, attraggono l'indagine dell'A., che cerca quello che non può trovare, e che non merita poi tanto quanto ella crede, d'esser cercato; mentre non è informata, mi sembra, degli studi notevolissimi che hanno messo nella giusta luce i suggerimenti e le ispirazioni che dal Rousseau ricevette il Kant e per la ragion pura e per la pratica. E, a dir la verità, fa specie sentire a ogni istante dar sulla voce a un pensatore del valore di Rousseau per non aver pensato cento e più anni prima quel che è stato poi pensato dall'Ardigò: mentre a tante cose pur pensò il filosofo ginevrino, alle quali cento e più anni dopo l'Ardigò non ha pensato. Una delle più rilevanti dottrine del Rousseau, a cui si riannoda il pensiero kantiano, e il cui valore fu notato anche dal vecchio Galluppi, è quella concernente l'attività del giudizio, in cui si manifesta la natura essenziale del pensiero. L'A. non se n'avvede; e a proposito di essa scrive: « Per il positivista la cosa è ben diversa: senza preoccuparsi di principii attivi e di principii passivi, di sostanze. ecc., egli considera in blocco (!) il fatto della sensazione nel quale vede la stessa attività umana manifestantesi sotto la forma peculiarissima e affatto *sui generis* della coscienza e che sta al principio di una lunga, ammirabile serie di fatti che si integrano e si richiedono a vicenda. Questi nella loro *totalità* egli chiama *anima*, per distinguerli da tutti quegli altri fatti che non presentano la nota caratteristica della coscienza; onde l'anima stessa risulta un'astrazione nostra, non già un principio attivo posto in noi come un'ipostasi assolutamente metafisica » (p. 92). Questo periodo è un ritratto non solo delle dottrine, ma della severità del metodo di pensare proprio del positivismo italiano.

La signorina Luzzatto, ora che è uscita dalla scuola, farà bene a ricordarsi che oltre gli scritti de' suoi maestri, ve ne sono altri pur degni di essere studiati e meditati pacatamente con quella accurata riflessione critica, che è il primo requisito del serio filosofare.

G. G.

(1) *Émile*, Paris, Didot, 1808, II, 29.

Achille Loria. — *Marx e la sua dottrina.* — Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1902 (pp. VIII-272, 16.°).

Il prof. Loria ha fatto benissimo a raccogliere i suoi sparsi scritti sul Marx; ma le ragioni per le quali noi applaudiamo a questa ristampa e raccolta non sono del tutto identiche a quelle che hanno indotto lui a farla. Egli se ne ripromette un trionfo o un riconoscimento di giustizia; crede che il lettore « ponendo (i suoi saggi) a raffronto della letteratura marxista più recente, *potrà* direttamente discernere come le sue affermazioni, bersaglio a così fiere rampogne quando prima *ebbe* ad annunziarle, siano state tutte appieno giustificate dai fatti e riconosciute anche dagli stessi più fidi discepoli del sempre impareggiato Maestro » (p. VIII). Non criticava il Loria e la teoria del valore del Marx e la sua teoria della storia e tante altre dottrine speciali? E non sono state queste tutte o abbandonate o riformate negli ultimi anni? — Se non che, noi invitiamo i lettori ad esaminare se le ragioni scientifiche per le quali alcune delle dottrine del Marx sono state o rifiutate o corrette nell'ultima fase della critica marxistica, coincidano con quelle che il prof. Loria trova in campo. Solo in questo caso il prof. Loria potrebbe esigere che gli si rendesse ormai la denegata giustizia. Criticare scientificamente è criticare con ragioni scientifiche; chi rifiuta un errore con un errore moltiplica gli errori, ma non fa progredire la verità. La teoria del valore del Marx si rivela incapace ad esser posta a fondamento della economia solo quando si muova dalla teoria soggettiva del valore, quale è additata dall'indirizzo della cosiddetta scuola austriaca; ed il Loria rifiutava l'indirizzo soggettivo od austriaco. La legge marxistica della caduta tendenziale del saggio di profitto si rivela erronea solo quando si risalga ai rapporti dei concetti di tecnica e di economica; e il Loria la criticava invece con le ragioni superficiali che possono leggersi a pp. 117-121 del presente volume e che lasciano il tempo che trovano. La teoria materialistica della storia è falsa in quanto, essendo un complesso di acute osservazioni empiriche, pretende darsi l'aria di teoria assoluta e filosofica della storia; e il Loria rimproverava il Marx di non essere abbastanza assoluto e gli contrapponeva una sua teoria evoluzionistica della storia, basata sulle sorti della proprietà terriera, che era, nella sua assolutezza, assai più sgangherata di quella dei marxisti. Nel periodo più maturo del suo pensiero il Marx inclinava giustamente a concepire la sua teoria come un riflesso dello svolgimento storico del capitalismo nell'Europa occidentale moderna, e ad interpretarla in modo empirico, il che può vedersi tra l'altro dalla lettera da lui scritta nel [illegible] a proposito di un articolo del russo Michaïlowski; e il Loria considera quella lettera come una *senile palinodia!* (pp. [illegible]).

I « rabidi attacchi » mossi anni addietro contro i saggi del Loria (il recensente si onora di essere stato fra i critici che il Loria gratificò di tale metafora canina) ebbero dunque a motivo principale queste storture scientifiche di lui; ma non queste soltanto. [illegible] che il Loria

saccheggiasse le dottrine marxistiche tacendone la fonte e che, ad esempio, pubblicando nel 1886 una sua *Teoria economica della costituzione politica*, non trovasse modo di pur menzionare il Marx e vantasse lo studio delle influenze economiche come una scoperta sua propria. Spiacque che il Loria alternasse alle proteste di devozione e riverenza verso il Marx accuse siffatte che, se fossero state giuste, avrebbero dovuto distruggere in un animo retto ogni traccia di devozione e di riverenza. Chi legga il presente volume (e specie le pagine 3, 23-4, 48, 61, 112, 145, 155, etc.) troverà che il succo dei suoi giudizii è press'a poco questo: « Voi, Carlo Marx, m'ispirate un'altissima riverenza; è vero, voi siete un imbroglione: asserite il falso, sapendo che è falso; messo in imbarazzo su una questione, annunziate di averla risoluta in un volume che non avete scritto e che non potete nè volete scrivere e pubblicare, etc.; ma io ho per voi la maggior stima e la più alta devozione e il più tenero affetto; voi siete un sofista volgare; voi mi entusiasmate ». E si resta in dubbio se ciò nasca da un'idea poco precisa della rigida probità letteraria o non piuttosto dal desiderio di concedere al favore popolare e, criticando il Marx, di seguitare a star bene coi marxisti e socialisti. Un povero diavolo, come me, se si fosse convinto che il Marx fece davvero gl'imbrogli e le male azioni che il prof. Loria gli attribuisce, avrebbe chiamato pane il pane e Marx un cattivo soggetto.

La raccolta degli scritti del Loria intorno al Marx mi riesce, dunque, assai gradita, perchè costituisce come un'appendice di *pièces justificatives* al mio saggio su le *Teorie storiche del prof. Loria*. Ed essa ribadisce anche un'altra mia accusa: quella della smania di far colpo ed effetto, che appare in tutte le opere del Loria. Della quale smania dimenticai di addurre una delle prove più belle, ch'è il mirabolante paragone istituito da lui (pp. 26-30 di questa ristampa) tra Carlo Marx e — Dante Alighieri. Leggete, leggete!

B. C.

A. HARNACK. — *L'essenza del Cristianesimo*, trad. dal tedesco di A. Bongioanni. — Torino, Bocca, 1903 (pp. 304, 16.º).

È la traduzione italiana del recente libro « Das Wesen des Christenthums », che ha levato tanto rumore ed è stato tradotto già in parecchie altre lingue. Se noi volessimo attaccar briga con l'autore, potremmo cominciar subito dalle prime pagine, anzi dal titolo: perchè, veramente, che cosa significa cercar l'*essenza del Cristianesimo*? Il Cristianesimo è un fatto storico, o meglio il nome collettivo di una serie di svariatissime azioni e reazioni e incidenti e combinazioni; e, sottomesso ad una ricerca di *essenza*, svapora negli elementi della filosofia e della psicologia. E come si accorda il ripetuto proposito di voler fare una ricerca *meramente storica*, accanto all'altro proposito di voler fissare nel Cristianesimo ciò che

serve del Vangelo non come di un documento storico, ma come di un codice che interpetra con razionale equità. Ora, che ciò avvenga nella vita del diritto, per accomodare via via il diritto scritto alle nuove condizioni sociali, s'intende: ma nella ricerca pura della verità e della convinzione, perchè cacciarsi in questa galera? Perchè entrar nell'impegno di trovare un senso plausibile in tutto ciò che disse, e in ciò che non disse, il Gesù delle leggende, ch'è il solo a noi noto? — Ma forse noi altri latini siamo incapaci di penetrare in questa psicologia dei protestanti: tanto che facilmente, cattolici e non cattolici, scambiamo per conscia ipocrisia ciò ch'è una formazione storica e uno stato passionale assai imbrogliato. Ad ogni modo, questo stato passionale non ha che fare con la disposizione scientifica.

Altri minori pregiudizii s'incontrano nelle pagine dell'Harnack. Bisogna essere un predicatore protestante della nazione germanica per annoverare tra gli argomenti della decadenza del Cattolicismo questo: che tra le nazioni romane, « che costituiscono il vero dòminio della chiesa cattolica », « non ce n'è forse che una che meriti veramente d'esser posta tra le grandi nazioni ». Ma si ardisce asserir sul serio che l'incidentalità storica per la quale, poniamo, l'Inghilterra ha un immenso dominio mondiale, e la Germania è diventata un paese che sa arricchire, sia effetto del Protestantesimo? E perchè non contare tra questi effetti lo squisito idealismo alla Bismarck, che dà l'intonazione alla recente vita politica tedesca, o quelle delicate effusioni di sdegno imperiale contro i Cinesi, che han destato palpiti di simpatia in tutto il mondo civile?

Il libro dell'Harnack ha interesse per molti particolari; e si leggerà con curiosità l'ultimo capitolo dal quale si rilevano alcune moderne tendenze del Protestantesimo: per quanto non saranno ormai queste che peseranno nel presente e nell'avvenire sulle sorti del genere umano. Il Protestantesimo ha adempiuto alla grande funzione storica di avviare i popoli moderni alla libertà del pensiero; ma, appunto perciò, la sua funzione è esaurita. Esso ormai s'interpone come un bambino tra un adulto, qual è il pensiero moderno, e un vecchio ancor pieno di forze, qual è il cattolicismo. Togliete i bambini di tra le gambe dei lottatori!

B. C.

Giuseppe Cimbali. — *Saggi di filosofia sociale e giuridica.* — Roma, Bocca, 1903 (pp. XI-279, 8.°).

Contro sociologi, evoluzionisti, storicisti, empiristi, e simile genia, furono in vario tempo ed occasione, pubblicati i dieci saggi che il Cimbali raccoglie ora in volume. E tutti essi propugnano la necessità di una scienza razionale del diritto, da costruirsi con metodo filosofico, non già mediante la semplice osservazione e registrazione dei fatti bruti. Quantunque, anche nel campo del diritto, l'ambiente si sia ora assai mutato da quel che era alcuni anni addietro; quantunque i saggi del Cimbali ribadiscano un po'

mente parlando, non vi è un mondo dell'uomo e un mondo della natura, come due sfere diverse di realtà: il mondo, la realtà, è una. Vi è bensì una conoscenza meramente naturalistica ed empirica ed estrinseca e quantitativa delle cose, ed una conoscenza intrinseca, qualitativa, filosofica: e questa seconda è sola degna del nome di conoscenza perfetta o di scienza. Ma questo grave problema non può formare oggetto di una semplice osservazione incidentale, tanto più che il Cimbali cita un celebre detto del Vico, e ad esso saldamente si appoggia.

B. C.

A. GALLETTI. — *Studi di letterature straniere.* D. G. Rossetti e la poesia preraffaellita. G. Leopardi ed A. de Vigny. C. Leconte de Lisle. — Verona, Drucker, 1903 (pp. VIII-215, 8.°).

Negli scritti che si pubblicano in Italia sulla letteratura straniera, specie su quella del secolo XIX, si nota di solito la deficienza nei loro autori di una larga preparazione ed orientazione nella storia letteraria generale: come, d'altra parte, nei molti lavori letterarii provenienti da filologi e studiosi universitarii si sente di solito un poco della muffa e dell'angustia della scuola. Il giovane autore di questo libro, che s'era fatto conoscere con buone monografie su *Fra Giordano da Rivalta*, e sulle *Teorie drammatiche e la tragedia in Italia nel secolo XVIII*, mostra ora la sua versatilità trattando degli argomenti indicati nel titolo del volume. Egli con sennata modestia si propone « d'indagare piuttosto gli elementi storici che hanno contribuito a formare l'opera di alcuni poeti stranieri, e di studiarne il significato etico ed intellettuale, anzichè il carattere artistico ed il valore formale », conscio delle difficoltà che si oppongono a comprendere e a far comprendere tutte le finezze artistiche di opere scritte in lingue straniere. Ma la comprensione estetica, se pur non spinta nei particolari, è tutt'altro che assente in questi saggi, specie nel primo sul Rossetti, e nel raffronto che il secondo contiene sull'opera del Leopardi e del De Vigny nel rispetto dell'arte (pp. 164-6). Son da leggere le eccellenti caratteristiche del preraffaellismo in poesia e dell'originalità della poesia del Rossetti (pp. 58-63), della scuola parnassiana (pp. 184-189), delle varie forme di pessimismo nei poeti del principio del secolo XIX (pp. 72-75); come la giustissima critica (pp. 63-67) della pretesa sempre risorgente d'imporre al poeta di trattare questioni sociali e politiche del giorno, se vuol essere *moderno*. restringendo in modo affatto arbitrario quella modernità che non è un requisito, ma un fatto per ogni poeta vivo. A questo proposito, mentre ho tra mano il volume del Galletti, mi giunge un giornale col discorso che Errico Ferri ha tenuto in Napoli a commemorazione dello Zola; e vi leggo la notizia di un passo assai ingenuo, fatto da lui, Ferri, verso il D'Annunzio: « Io scrivevo pochi giorni fa a Gabriele d'Annunzio — dice il Ferri — augurandogli di abbandonare

le adultere Francesche per raccogliere i palpiti e i dolori delle donne spiranti nelle risaie e dei minatori che dalle viscere della terra estraggono il carbon fossile, che serve a dar la vita alle macchine sbuffanti ». E, a proposito della buona frecciata del Galletti (p. 32) contro il medico Nordau che riconosce nell'uso del ritornello in poesia un fenomeno di degenerazione e di *ecolalia* (¹), mentre pensavo che da cotesti spostati della medicina, improvvisatisi critici di letteratura, avremmo udito una volta o l'altra proclamare che per parlar di poesia bisogna guardarsi dall'intendersene punto punto, ho trovato, nello stesso discorso del Ferri, realizzata la mia facile previsione. Il quale Ferri, entrando a discorrere se il Verdi fu o no un genio, si esprime testualmente così: « Io, che di musica non m'intendo, *e perciò posso dare un giudizio nella sua obiettività sincero*, ritengo che Bellini e Donizetti e Wagner avessero le stigmate del genio e Verdi fosse solo un artista di talento ». *Obiettività*! Ma questa è proprio l'obiettività che hanno in sommo grado gli animali, quando sentono leggere una poesia! È l'obbiettività dell'ignoranza! — Tornando al volume del Galletti, noi aspettiamo dall'autore altri saggi, scritti con la giustezza d'idee critiche, la coltura e il buon gusto, di cui qui ha dato prova.

B. C.

MICHELE LOSACCO. — *Le dottrine edonistiche italiane del secolo XVIII*. Saggio storico psicologico. — Napoli, tip. R. Università, 1902 (pp. 126, 8.°).

È una nitida esposizione ed un accurato comento delle dottrine circa il piacere e il dolore che si trovano nei libri dei filosofi ed economisti Zanotti, Ortes, Genovesi, Verri e Briganti. Il Losacco dà rilievo alla connessione di quelle dottrine, ispirate al sensismo, col pessimismo dello Schopenhauer e dell'Hartmann. Ed infatti la tesi del pessimismo ha radici in quel grado inferiore della filosofia, ch'è il sensismo, ed ha importanza solo come *reductio ad absurdum* di esso, ed affermazione latente della necessità di una concezione che ponga il valore della vita in altro che non siano le condizioni della vita organica. I filosofi che, come l'Hartmann, mescolano al pessimismo una buona dose di elementi idealistici, non fanno se non metterne in più viva luce le contradizioni.

Il Losacco fa molteplici obiezioni così alla dottrina di alcuni di quegli scrittori sulla negatività del piacere come all'altra del *calcolo edonistico*, e giustamente le respinge entrambe, benchè qua e là si desidererebbe maggiore rigore di critica. È sarebbe stato anche desiderabile ch'egli avesse esaminato meglio il rapporto tra il preteso calcolo edonistico e il fondamento della scienza economica. È vero che su quest'argomento si son pubblicati parecchi lavori, ma la questione meritava di essere approfondita.

Non ci pare poi ch'egli abbia del tutto ragione nell'attribuire importanza alle osservazioni del Verri sul rapporto del piacere e dell'arte (pp. 38-9),

88-96): il Verri non ha intravveduto « verità feconde in materia d'estetica », ma partecipato di errori sensualistici di cui molti estetici moderni sono anch'essi intinti, onde l'apparenza di modernità del vecchio scrittore italiano. Il Losacco mostra infatti (pp. 94-6) di aver fede in certe teoriche estetiche sulla funzione dell'aritmico, del contrasto, delle lacune, che nascono dalla falsissima concezione del brutto come ingrediente necessario dell'arte, e causa di accrescimento di diletto estetico. E a p. 90 sembra accostarsi alla teorica estetica spenceriana dell'arte come giuoco. Quando poi osserva nella stessa pagina che « il Kant giustamente derivava il compiacimento estetico dalla mutua eccitazione dell'intelletto e della fantasia: l'intelletto dà il motivo della creazione artistica, la fantasia lo riveste delle sue forme », egli dice bensì cosa vera, perchè il Kant ha sostenuto nella *Critica del giudizio* una simile teoria; ma sbaglia nel credere che sia una teoria nuova e propria del Kant, laddove è vecchissima ed era quella della scuola wolfiana; e sbaglia più gravemente nell'approvarla. Non s'accorge egli che quella teoria è l'opposto dell'estetica veramente moderna, la quale non ammette l'arte come funzione dell'*intelletto* che s'ammanterebbe poi, quasi femminuccia civettuola, delle forme allettanti della *fantasia?* « Guai all'artista che prenda le mosse dall'intelletto! », disse una volta l'Hegel, e bisogna convenire che disse benissimo.

B. C.

GIOVANNI VIDARI. — *Elementi di etica.* — Milano, Hoepli, 1902, pp. XVI-334 (collezione *Manuali Hoepli*, num. 320-321).

L'A. dichiara di essere stato condotto da due principali motivi a comporre questo manuale: il desiderio « di dar corpo a quella concezione della morale, che *gli* si è formata nella mente »; e quello di fare un compendio che potesse ai giovani e alle persone colte « porgere un'idea dell'indirizzo che vanno modernamente assumendo questi studi di morale » (p. IX). E questo secondo intento si può dire, in verità, che l'abbia raggiunto; poichè tutta l'orditura e la materia del libro riproducono, dove più, dove meno fedelmente, l'orditura e la materia dell'*Etica* del Wundt. Ma appunto per ciò non si riesce a vedere quella concezione della morale che dovrebbe essere propria della mente dell'A.

Come pel Wundt l'etica è, secondo il Vidari, scienza *normativa*, anzi la regina delle scienze normative (p. 4); e le ragioni sono le solite. Il metodo di questa scienza è l'induttivo, non il deduttivo (Wundt dice *speculative Methode;* ma è lo stesso); perchè l'etica, volendo tenersi nei limiti della ricerca scientifica, deve partire dai fatti morali e dallo studio accurato di essi innalzarsi alla determinazione delle leggi, ossia, in questo caso, del *fine etico reale.* E la giustificazione di cotesti fatti, come fatti morali? L'etica moderna non se ne occupa; perchè « un'indagine scientifica.... poggia sempre e di necessità su certi principii fondamentali accettati come

VARIETÀ.

LE CATTEDRE DI STILISTICA.

In un opuscolo testè pubblicato (1) il prof. Ciro Trabalza espone quale, a suo modo di védere, dovrebbe essere il compito delle cattedre di stilistica, che negli ultimi anni si son venute istituendo presso le facoltà di lettere di parecchie università italiane. L'opuscolo del Trabalza è degno di essere letto per la conoscenza che vi si mostra della materia e per le ottime osservazioni, didattiche e letterarie, che vi sono sparse. Allorchè io sentii per la prima volta il titolo di *stilistica*, dato alle nuove cattedre, il mio pensiero corse ai lavori di stilistica delle scuole di Germania, i quali hanno intento meramente filologico; e mi parve strano che si volesse così presto concretare in cattedre speciali un indirizzo di ricerche assai vago e di valore ancor dubbio. Ma poi, prese qua e là informazioni, seppi che in fondo si trattava di cattedre destinate ad esercitare gli studenti universitarii nell'arte dello scrivere. E ciò ora conferma ed illustra il Trabalza. Il quale crede che il programma di esse dovrebbe, oltre gli esercizii di composizione, contenere altre due parti: l'una, teorica, di principii generali della forma letteraria, con la critica delle teorie rettoriche, che ancora infestano i manuali e i cervelli; e l'altra, di lettura e comento di opere letterarie. « Così — egli dice — mentre l'insegnamento della stilistica continuerebbe, con nuove applicazioni e più minute e profonde analisi, l'istituzione letteraria della scuola media, verrebbe a connettersi per un lato a quello dell'estetica, per un altro a quello della storia letteraria, appendice o complemento di essi ». E, come esempio, dà il programma di un corso da lui disegnato, ch'è il seguente. Prima ora settimanale: « Cenni storici sulla metafora — Critica di tale categoria ed esame de' manuali scolastici più autorevoli che ne dettero e ne danno la trattazione — Le metafore nella critica di F. de Sanctis — Esempii di metafore attinti all'opera dantesca e all'*Adone* del Marino — Le metafore nella scuola, nell'opera del commento e nella correzione de' componimenti — Letture ». Seconda ora: « Storia delle tre differenti edizioni dell'*Orlando furioso* — L'educazione letteraria dell'Ariosto — Il salotto di L. Ariosto e gli amici letterati di lui che lo frequentavano — Il confronto delle varianti — Ragioni storiche, filologiche, estetiche de' mutamenti — Il con-

(1) *La Stilistica e l'insegnamento di essa nell'Università*. Roma, Società Dante Alighieri, 1903 (pp. 31, 4.º).

rata dal professore di filosofia teoretica; il quale poi non può occuparsi a dovere di psicologia e di logica, non può discorrere della natura del linguaggio, senza trattare insieme della natura e funzione dell'arte. Esprimere con semplicità ed eleganza, ossia con proprietà, il pensiero? Ma ogni professore, che insegna la sua scienza, deve insieme insegnare ad esprimersi intorno ad essa con quella proprietà, con quell'eleganza, che non è lenocinio, ma parte, ma compimento del vero.

« Deve, dovrebbe..... Questo è il punto — ribatteranno i sostenitori delle nuove cattedre. — Il vostro è un ragionare astratto. Voi avete in mente un ideale d'università, dal quale la realtà è ben lontana. Nella realtà, i professori di letteratura sono, di solito, meri ricercatori ed eruditi: i professori di filosofia non toccano mai del problema estetico, linguistico, letterario, come se non esistesse: i professori, in genere, parlano e scrivono come Dio vuole, e comunicano la loro scienza in forma affatto rozza ed approssimativa. Giacchè questo stato di cose non può cangiarsi di colpo, e non c'è neppure speranza che muti presto, bisogna aiutarsi coi rimedii. Ed ecco la necessità di una cattedra, che serva da supplemento a tutte le altre, quale la cattedra di stilistica ».

Come si vede, è il medesimo argomento ricavato dall'asserita impreparazione degli scolari del liceo: solo che qui esso è invertito: l'impreparazione è affermata come stato di fatto non degli studenti, ma dei professori stessi di università! Io credo che la descrizione dello stato di fatto non sia giusta, o almeno la credo assai esagerata. Ma, ammettendola come vera, anche qui bisogna badare che il rimedio non riesca peggiore del male.

Infatti, la considerazione estetica delle opere letterarie non può essere distaccata e separata dalla considerazione storica che ne forma la base. Le teorie sulla letteratura diventano false o inintelligibili, allorchè vengono isolate dal resto dell'Estetica, nella quale trovano il loro significato e la loro ragione. E quanto all'esercizio dello scrivere, allo studio dell'espressione, come esso può mai farsi disgiunto dallo studio delle materie da esprimere? Non c'è pericolo che a questo modo si ricaschi nella vecchia malattia italiana della rettorica? Il Trabalza avverte acutamente (p. 21 *n*): « La ricerca del decoro della forma potrebbe essere egualmente dannosa, perchè il *far dello stile* non è dare a un dato contenuto la forma che gli conviene ». Proprio così: ed io soggiungo che da alcune nostre università, nelle quali hanno avuto efficacia degli insegnanti che curavano assai la forma, vengon fuori scrittori ora tronfii e leziosi, ora sforzatamente spiritosetti ed arguti, ripetitori ed esageratori dei maestri dai quali han preso l'intonazione. La sciatteria è un male; ma è un male non minore la pedanteria. E, dato il carattere italiano, forse il secondo è da temere più del primo.

Queste sono le obiezioni che, dal punto di vista didattico, possono muoversi alle cattedre di stilistica. Desta, in ogni modo, meraviglia che una riforma così importante, quale è quella implicata dall'istituzione delle

cattedre anzidette, sia stata fatta alla chetichella, senza la larga e viva discussione che avrebbe dovuto precederla. L'opuscolo del Trabalza è il primo, a mia notizia, che affronti di proposito il grave argomento e porga insieme raccolti gli elementi necessarii per discuterlo.

20 gennaio 1903.

B. CROCE.

LIBRI DI RECENTE PUBBLICAZIONE:

Journal of Comparative Literature, edited by G. E. Woodberry, J. B. Fletcher, J. E. Spingarn, a New-York. Vol. I, fasc. I (gennaio-marzo 1903). Sommario: Ch. Bastide, *Huguenot Thought in England*; J. E. Spingarn, *Unpublished Letters of an English Humanist*; P. Toldo, *Molière en Italie*. Note del Torraca *(Un passo oscuro di Chaucer)*, del Pizzi *(Poesia persiana e poesia italiana del medioevo)*, del Baker *(A New Source of The Changeling)*. Recensioni varie.

E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 3ª-4ª ediz. del tutto rifatta ed accresciuta, Berlino, 1903.

P. Natorp, *Platos Ideenlehre*. Eine Einführung in den Idealismus, Lipsia, 1903.

E. Albee, *History of English Utilitarianism*, Londra, 1902.

O. Flügel, *Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart*, Langensalza, 1902.

M. Deslandres, *La crise de la science politique et le problème de la méthode*, Parigi, 1902.

G. Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, pubblicati per cura e con prefazione di V. Racca, Palermo, 1903.

J. H. Millar, *Mid-eighteent Century*, Londra 1902.

Ch. Bonnier, *La lignée des poètes français au XIX siècle*, Clarendon Press, 1902.

G. B. Marchesi, *Romanzieri e romanzi italiani del settecento*, Studi e ricerche, Bergamo, 1903.

Vittorio Pica, *L'arte decorativa all'Esposizione di Torino*, Bergamo, 1902 (fasc. I-III).

GIUSEPPE LASPERANZA, *Gerente*. Trani, 1903 — Tip. Vecchi.